Henri
LEFEBVRE

LENGUAJE Y SOCIEDAD

Editorial
PROTEO

Lenguaje y sociedad

Henri Lefebvre



estudios y ensayos fundamentales

Henri Lefebvre

LENGUAJE Y SOCIEDAD

Publicada en 1967 (Gallimard, París), esta obra sintetiza una orientación original en los estudios actuales del lenguaje.

La lingüística moderna ha progresado en forma notable desde Ferdinand de Saussure con los métodos y las técnicas del estructuralismo. ¿Puede tomarse como modelo para las ciencias de la realidad humana y hasta para el conjunto de las ciencias?

Henri Lefebvre parte de una hipótesis: que preguntas y respuestas no pueden plenamente formularse desde el interior del lenguaje. Es conveniente ubicarse en un sitio de encuentro de la lingüística con la sociología, y la investigación desemboca entonces en los problemas de la sociedad contemporánea.

Colección

Estudios y Ensayos Fundamentales

En preparación:

Jean Piaget, Lucien Goldman
Génesis y estructura

Jean Piaget
Lógica y conocimiento científico (Tratado de epistemología general).



PROTEO Buenos Aires

ESTUDIOS Y ENSAYOS FUNDAMENTALES

Henri Lefebvre
Lenguaje y sociedad

En preparación

Jean Piaget, Lucien Goldman
Génesis y estructura

SERIE MAYOR *(en preparación)*

Jean Piaget
Lógica y conocimiento científico
(Tratado de epistemología general) 3 tomos

André Martinet
Lingüística
4 tomos

HENRI LEFEBVRE

LENGUAJE Y SOCIEDAD



PROTEO

BUENOS AIRES

Título del original en francés:
LE LANGAGE ET LA SOCIÉTÉ
Gallimard, París

Primera edición en francés, 1967
Primera edición en castellano, 1967

Traducción directa de
FLOREAL MAZÍA

Revisión técnica de
HUGO ACEVEDO

The mind is its own place, and in intself
can make a Heaven of Hell, a Hell of Heaven.

MILTON, El paraíso perdido

CAPÍTULO I

PROBLEMAS DEL LENGUAJE Y LENGUAJE CUESTIONADO PRIMERA INSPECCIÓN DEL HORIZONTE

Los problemas relacionados con el lenguaje han adquirido una importancia preponderante en el pensamiento contemporáneo. Se podría preguntar si tal importancia no es exagerada. Tendremos que pronunciarnos al respecto, y ése es uno de los objetivos de este libro.

Para empezar, se impone una rápida inspección del horizonte. Reconoceremos (en el sentido de explorar) el terreno en que vamos a desplazarnos. Luego será necesario volver, para un examen más profundo, a la mayoría de los puntos y lugares descubiertos en esa primera investigación. Aquella preponderancia, ¿de qué situación teórica (ideológica y científica) es efecto, o causa, o síntoma? ¿Cómo y por qué se encuentra el lenguaje en el centro de múltiples preocupaciones, en los sectores más diferentes? ¿Qué significa o qué indica esa convergencia?

Sería justo, aunque trivial, recordar que los contactos —a menudo brutales— entre culturas, entre regímenes sociales y políticos, entre sectores desigualmente desarrollados (tanto desde el punto de vista del crecimiento económico cuanto desde el ángulo del desarrollo social y cultural propiamente dicho), llaman la atención sobre los lenguajes. Menos trivial, e igualmente justo, sería indicar de qué manera la "parcelación" y la especialización cada vez más acentuadas de los trabajos, de los conocimientos, de las actividades sociales, llevan al primer plano, en cada dominio, las exigencias del acuerdo, de la comunicación y del lenguaje. Los lenguajes difieren no sólo entre los pueblos, sino también entre las "disciplinas", las ciencias y los sabios. En cada reunión "interdisciplinaria", en cada "coloquio", cada uno de los que intervienen debe salir de su propio lenguaje, de su jerga especializada. Lo que se ha denominado "cultura mo-

saico" tiene como contrapartida un problema generalizado y permanente de traducción. En ese sentido, la antigua noción filosófica de "totalidad" surge de la dispersión de los conocimientos.

Por rápido que sea, nuestro examen de la "situación teórica" no puede conformarse con estas apreciaciones. Tratemos de precisar.

a) En las ciencias en general

Con frecuencia se ha dicho y repetido que toda ciencia consiste en un idioma bien hecho. Se ha agregado que el lenguaje científico tiene una doble función: descriptiva y explicativa. Se da un paso decisivo hacia adelante cuando el sabio pasa de un término expresivo de su investigación y de su propio pensamiento a un término que significa un concepto, situado en un conjunto de conceptos. Las palabras "sirven para representar y aun para explicar las ideas", escribía Leibniz [1]. Los conceptos envuelven la nomenclatura y llevan a las construcciones teóricas.

Cada sabio tiene por consiguiente la constante preocupación de definir a cada paso de su labor su terminología, enlazándola por una parte (cuando ello es posible) con el lenguaje corriente, y por la otra con el vocabulario adquirido de su ciencia. De ese

[1] *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* libro III, "De las palabras", cap. I, "Del lenguaje en general". Este notable tratado contiene, en una sistematización filosófica, varias nociones que los lingüistas modernos (a partir de F. de Saussure) redescubrieron precisándolas. Cuando N. Chomsky resume en *Diogène* (núm. 31, julio-setiembre de 1965, pág. 14 y ss.: "Sobre algunas constantes de la teoría lingüística") un estudio que aparecerá con el título de *Cartesian Linguistics,* se asombra uno al verlo insistir en la Gramática y la Lógica de Port-Royal, en las obras de Géraud de Cordemay y Du Marsais, a la vez que guarda silencio sobre la obra de Leibniz, el más ilustre con Spinoza de los continuadores (críticos) de Descartes. Es cierto que Leibniz no desconocía los trabajos de la gente de Port-Royal. Cf. en particular, en la edición Flammarion, pág. 226, sobre la arbitrariedad de los signos y del lenguaje como institución; pág. 233, sobre las uniones formales de los signos; págs. 238 y 234, sobre el papel de las diferencias y dicotomías; el conjunto del texto sobre la función de las metáforas y similitudes, de las metonimias o asociaciones, etc. La inquietud acerca del lenguaje y su discusión indispensables para la reflexión y para el conocimiento aparecen en Leibniz a través del "nominalismo" y la discusión sobre el nominalismo (teoría filosófica según la cual una palabra no es más que un nombre).

modo avanza en la construcción de su objeto —"modelo" o "teoría"—, que constantemente confronta con la experiencia humana en general y, más en particular, con los hechos que quiere interpretar y explicar. Pasa así de lo claro, que jamás debe abandonar, a lo distinto y a lo riguroso. Su mirada nunca abandona los hechos, ni las palabras y conceptos que utiliza para dominarlos. En los métodos de las ciencias denominadas exactas, se reconocen como esenciales los problemas de terminología. La nomenclatura prepara los conceptos y los resume.

Con más exactitud, esas ciencias exploran su dominio "balizándolo", asignando una denominación a los lugares, los instantes, los sucesos. El microfísico y el astrónomo no proceden en forma diferente, cada uno en su escala. Hacen un inventario; esestablecen una "cartografía" sumaria y una nomenclatura. Luego vienen la medida y el cálculo, implícitos ya en la exploración del terreno y tenidos en cuenta por las operaciones preliminares [2].

Con más exactitud, hay un problema en el orden del día para las ciencias en general: la constitución de un *metalenguaje* o lenguaje universal de la ciencia. Esta creación es exigida por las máquinas (cerebros electrónicos, máquinas de traducir y de calcular). El sabio se encuentra con el problema en cuanto quiere aclarar las cuestiones relativamente elementales de nomenclatura, de clasificación. Por ejemplo, resulta difícil, si no imposible, clasificar los documentos, obras y artículos de una gran biblioteca científica moderna sin el empleo de un metalenguaje, con máquinas adecuadas. Sólo tal procedimiento permite —en el plano muy simple de la bibliografía— el paso de una especialidad a otra, de un lenguaje a otro.

Es interesante advertir que las matemáticas no pueden proporcionar el metalenguaje, aunque sus métodos se introducen en todos los dominios. ¿Por qué? Porque se han diversificado en grado considerable y porque los matemáticos buscan un principio unificador. Se llega a no considerar ya a las matemáticas como el lenguaje de las ciencias, sino a examinar, entender, exponer las matemáticas y a determinar sus relaciones con la "realidad" en

2 En lo referente al señalamiento y balizamiento, cf. *Initiation à la théorie de la relativité,* por V. Kourganoff, PUF, 1954, todo el cap. I. Más adelante volveremos a estas operaciones en la medida en que se vinculan a la ciencia general o a las ciencias generales del lenguaje (lingüística, semántica, semiología).

función del lenguaje[3]. Y ello por medio de investigaciones sobre la coherencia del discurso y sobre la lógica, inherentes a los lenguajes humanos, en tanto que los lenguajes, inclusive los de las sociedades históricamente desarrolladas, no pueden definirse sólo por el rigor lógico.

En esta perspectiva adquiere nueva vida la idea de un "cuerpo de ciencias" (*corpus scientiarum*), abandonada a causa de la especialización o confiada sólo a los filósofos. La teoría del lenguaje permitiría la constitución de una especie de "ciencia de las ciencias", que no sería ya una filosofía, y por lo tanto una especulación idealista o materialista. En torno de ese núcleo se organizaría una ciencia unitaria, sin síntesis deformante ni sistematización abusiva. Seguiría entonces el establecimiento, lento pero inevitable, de una institución modernísima: la Internacional de los Sabios y de la Ciencia, la Ciudad Científica del porvenir.

La noción de mensaje adquiere así un nuevo alcance. A su manera (específica: no intencional), los fenómenos de la naturaleza serían mensajes, dirigidos no sólo al hombre, sino de un grupo de fenómenos a otro. En el seno de la "naturaleza" las interacciones e interdependencias podrían concebirse en función de ese concepto. En la realidad humana —la sociedad— al lado de los mensajes concientes e intencionales que envían o trasmiten los individuos habría múltiples mensajes semintencionales, semiconcientes. Pero un mensaje sólo se percibe y descifra con un *código.* El descifrado de las emisiones (mensajes) captadas pero no entendidas, o mal entendidas, supone la elaboración (la construcción) de un código. Las nociones de *mensaje* y *código* adquieren, así, una gran generalidad. ¿No serán la piedra angular del edificio científico? Así lo afirman los teóricos del más reciente de los grandes descubrimientos científicos, la *teoría de la información.* Generalizan los resultados del estudio de los mensajes, del cifrado y descifrado —telégrafo, teléfono, radio, televisión—, vehículos de informaciones que esos sabios han logrado cuantificar (medir).

Por lo demás, resulta evidente que el lenguaje perfecto de la ciencia —el metalenguaje— no corresponde a ninguno de los idiomas efectivamente hablados en las sociedades reales. El me-

[3] Así, ciertos sabios piensan que la teoría de los conjuntos es la clave de las matemáticas (en Francia, la escuela llamada "burbakista"), y que corresponde exponer la *gramática,* la *sintaxis* de los conjuntos.

talenguaje, hablado, si es posible decirlo así, por las máquinas, sería empleado por los hombres sólo en forma accidental; ni siquiera podría "hablarse" con los labios, con la boca humana, con el aliento. Sería una construcción "pura", más cercana a una elaboración lógica llevada hasta el final que a la "expresión" natural y espontánea de sentimientos, emociones, pasiones, imágenes. Por ejemplo, podría ser (hipótesis respecto de la cual veremos más adelante en qué se basa) que ese lenguaje perfectamente racional se caracterizara por el desplazamiento o la eliminación de los "stops", de los "blancos", de los cortes, de las pausas que jalonan el lenguaje hablado o escrito. Ese jalonamiento segmenta y entrecorta nuestra "expresión" en el lenguaje; introduce articulaciones, pero también detenciones, incertidumbres, sin duda elecciones más o menos arbitrarias (entre las palabras, los giros, las formas de componer el discurso). Algunos de esos cortes, algunas de esas detenciones, provienen de la fisiología (necesidad de discernir por parte de la vista y el oído, de recobrar el aliento por parte de "el que habla") más que del intelecto y de las operaciones mentales. Es evidente que una demostración matemática no se recorta y adereza como un discurso. El encadenamiento se realiza sin lagunas, en forma continua, aunque exista repetición o introducción de elementos distintos (bien definidos).

De ese modo, la búsqueda del lenguaje perfecto, el de la certidumbre (científica), quebranta la confianza en el lenguaje (corriente, hablado).

b) En las ciencias sociales

El estudio del lenguaje, su inventario —considerándolo el depósito (o si se quire emplear un término más noble, el tesoro) de los conocimientos que poseen los hombres—, sería el punto de partida de las ciencias de la realidad humana. El psicoanálisis ha abierto ese camino. Consiste en una interrogación sobre el lenguaje en general y sobre "la expresión" de cada individuo, su confrontación en la medida en que revelan y disimulan a la vez necesidades y deseos, "normalidades" y "desviaciones". La conversación del "enfermo" con su "médico" por medio del lenguaje, sin intervención material, sin otro medio ni recurso que la comunicación, fue elevada por Freud al rango de terapéutica.

Tomemos otro caso muy cercano a este último: la psiquiatría. Hasta ahora los psiquíatras no han podido establecer una correspondencia exacta entre las descripciones anatómicas y las descripciones clínicas de las enfermedades mentales. Buscan un nuevo camino de aproximación: por medio del lenguaje y sus perturbaciones [4].

Por consiguiente los *social scientists* deben simultáneamente constituir su lenguaje en dominios en los cuales las preocupaciones científicas se abren paso con lentitud y dificultad, y estudiar los lenguajes de los grupos, pueblos, clases, naciones, civilizaciones y sociedades que quieren captar.

De esa forma, la lingüística, que ha realizado notables progresos —acerca de los cuales hablaremos en los capítulos posteriores—, se ubicaría en el centro de las investigaciones y los descubrimientos. Núcleo también aquí, pero en una forma doble (por el método y por el objeto, por la forma y por el contenido), del lenguaje entregaría el secreto de las sociedades más diversas, captadas precisamente en su diversidad, desde las llamadas "arcaicas" hasta las modernas, denominadas "industriales". Metáfora prometedora y quizá comprometedora, ese "núcleo" es explícitamente designado como tal por C. Lévi-Strauss [5].

En esa orientación, unos reservarían la especificidad de las ciencias sociales; conservarían la libertad humana, porque existen elecciones en la "expresión" por el lenguaje. Otros alinearían el conocimiento de la realidad humana con las ciencias llamadas exactas, con una combinatoria matemática, inspirándose en la *fonología* (ciencia de los sonidos utilizados en el lenguaje y de sus combinaciones [6]). Dejemos a un lado esta divergencia.

No carece de interés, pues remite de la ciencia a una "ideología": libertad o automatismo. Fuera de esa opción desgarrante, consideremos la actividad de las ciencias sociales y del sabio, a partir del lenguaje, a propósito de él. Decimos que es doble. Por una parte, apunta a la constitución del lenguaje propio y específico de la ciencia social. Ese lenguaje no podría coincidir con el corriente, el del discurso cotidiano, trivial. Al igual que las ciencias de la naturaleza, exactas o no, las ciencias sociales de-

[4] Cf. La teoría de la afasia, R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Ed. de Minuit, 1963, pág. 43 y siguientes.

[5] *Le Cru et le Cuit*, Plon, 1964, Obertura.

[6] L. Sebag, *Structuralisme et marxisme*, Payot, 1964, pág. 260.

ben elaborar su vocabulario, su nomenclatura, sus conceptos, sus modelos teóricos. Por otra parte toman como "objeto" el lenguaje de las sociedades estudiadas. Decimos que esa labor implica una doble duda. Desde este último ángulo, el lenguaje, aun tomado como "depósito" y "tesoro", aun estudiado como tal, no contiene ya la certidumbre del conocimiento; tiene que sustituir al lenguaje de la ciencia. Pero desde este otro ángulo, este último se separa del discurso real, de la lengua hablada. Avanza en la incertidumbre; difícilmente puede tener certeza del terreno en que se desplaza.

c) La filosofía general

Algunos filósofos contemporáneos se consideran fieles a su vocación, así como a la misión tradicional de la filosofía, a la vez que evitan las especulaciones apresuradas cuando reflexionan sobre el lenguaje. "Conocer lo que se sabe": esta contraseña corresponde a los más antiguos imperativos de la reflexión filosófica: "conócete a ti mismo" como ser humano que ha reconocido su cualidad de ser social e histórico; "conviértete en lo que eres". El balance, el inventario, la clasificación de los contenidos del lenguaje, incluido el de los filósofos, podrían renovar así la reflexión filosófica. Esos filósofos saben, confusa o claramente, que corren un peligro: el de repetir lo que ya se ha dicho. Los riesgos de tal reflexión tienen nombres: logología, tautología, pleonasmo, círculo vicioso, o más familiarmente "molinete" de una reflexión relacionada con las palabras, con el vocabulario, que se conforma con inventariar. Esos filósofos aceptan el peligro y se proponen evitarlo. De tal modo, el *saber* contenido en el lenguaje, empíricamente, se convertiría en *conocimiento* por medio de la reflexión que se le aplica, que lo explica. El célebre problema del comienzo (de la reflexión filosófica) encontraría así su solución de otra manera que por un postulado especulativo, por una proposición referida al "ser" (como el *cogito* cartesiano, el "pienso, luego existo"). De la misma manera, el problema del fin, del objetivo del pensamiento filosófico. Bien llevada, dicha reflexión evitaría el círculo en que se encerraron más de una vez los filósofos al discutir las consecuencias de su propia actitud filosófica, cuando confundieron el fin con el comienzo, cuando postularon y propusieron su círculo, con el nombre de

sistema, como la realidad y la inteligibilidad indentificadas (Hegel). Con el análisis del lenguaje, con la caracterización del ser humano como *homo loquens,* la filosofía evitaría a la vez las dramatizaciones (el romanticismo especulativo, el idealismo que se aleja de lo humano para ir hacia lo absoluto) y las desdramatizaciones (la mirada pura y abstracta, la indiferencia, la presunta serenidad de los pensadores, las descripciones y análisis sin posiciones previamente adoptadas). El secreto de una invención que no renunciaría al rigor se ubicaría en el estudio analítico del "logos", que remplazaría el uso sin rigor, sin precaución, de ese "logos" o discurso. Tal estudio pasaría por entre dos obstáculos, evitaría dos callejones sin salida: la metafísica arbitraria y el frío positivismo.

¿Qué es la filosofía? Es el esfuerzo por conocer aquello de lo cual se habla, ha escrito Yvon Belaval [7]. La lucha entre la expresión y lo expresado, decía Merleau-Ponty. Toda otra orientación de la reflexión filosófica tropieza con el lenguaje. Y entonces el filósofo trastabilla. "El problema del lenguaje es exactamente paralelo al de los cuerpos", afirma J.-P. Sartre [8]. ¿Qué significa este enunciado? El lenguaje encarna o *expresa* una conciencia aprehensible y definible antes del lenguaje, sin el lenguaje. ¿No es eso una imposibilidad? ¿Un absurdo filosófico? La búsqueda de la relación entre el pensamiento y las palabras nos remitiría al problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre el Espíritu y la Materia. Problemas sin duda insolubles, quizá mal formulados por la especulación filosófica. El mínimo conocimiento de los actos humanos prohíbe separar la actividad de lo que ella hace, de aquello que utiliza para crear: las palabras y su ordenamiento. Merleau-Ponty estudiaba el lenguaje no como signo de un pensamiento o de una conciencia prexistentes, sino como *signos,* simplemente [9].

Había hecho esas afirmaciones en 1949, en sus cursos en la Sorbona, editados en fecha reciente. Para él el centro de la reflexión (o de la meditación) filosófica se desplazaba hacia el problema del lenguaje. Reprochaba a J.-P. Sartre que no percibiera

[7] *Les Philosophes et leur langage,* Gallimard, col. Essais, 1952, pág. 141.
[8] *L'Être et le Néant,* pág. 442. [Hay ed. castellana, Ibero-Americana, Buenos Aires, 1954.]
[9] *Signes,* Gallimard, 1960, cf. en especial el prefacio, pág. 25 y ss. [Hay ed. castellana, Seix Barral, Barcelona, 1964.]

ese indispensable desplazamiento y que se atuviera a la filosofía de la conciencia, a la tradición cartesiana: "En esa perspectiva, el lenguaje surge del orden de las cosas, no del orden del sujeto [...] En esa perspectiva se llega a desvalorizar el lenguaje, pues sólo se lo considera la vestimenta del pensamiento. Hasta para un autor como Sartre, quien sin embargo no ignora el problema del prójimo, es imposible que el lenguaje aporte algo al pensamiento; no existe la «potencia» de la palabra. La palabra universalizada resume lo que ya existe. El pensamiento nada le debe a la palabra". Posición insostenible, refutada por la psicología, por la lingüística, por la experiencia literaria, que rechazan también el postulado según el cual el lenguaje se encuentra ya en las cosas. Corresponde al filósofo la tarea de encontrar el estatuto del lenguaje: "El lenguaje no es cosa ni espíritu; es a la vez inmanente y trascendente. Todavía falta encontrar su estatuto..." [10].

Otrora el filósofo y la filosofía buscaban un lenguaje. Hoy piensan el pensamiento humano en la forma del lenguaje. ¿Retroceso? ¿Nueva ambición? En el acto aparece una divergencia. Para unos la reflexión filosófica consiste en una interrogación sobre el lenguaje, vinculada al mundo, al "ser", a las cosas existentes, al hombre vivo, actuante y pensante. Para otros la filosofía se dedica al análisis de las proposiciones (lógicas), a la elaboración de un léxico más satisfactorio que los diccionarios habituales, o bien a la génesis del lenguaje, a la explicación de los términos, de su sentido y cambio de sentido (semántica general).

En otras palabras, sobre la nueva base o el nuevo fundamento se manifiestan tendencias filosóficas opuestas [11]. Cada filósofo elabora su propia teoría del lenguaje y de su lenguaje. Suceda

[10] Grupo de estudios de psicología de la Universidad de París, Boletín, noviembre de 1964, págs. 226-227.

[11] Que van de la ontología fundamental o revelación del "ser" a través del lenguaje (Heidegger) al positivismo lógico. Ya volveremos a ello. Recordemos que Brice Parain abrió el camino al publicar en 1942 sus *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, Bibliothèque des Idées. Parain desecha con excelentes argumentos la teoría según la cual el lenguaje "expresa" un pensamiento prexistente (cf. páginas 137 y ss.). Pero la atribuye a Hegel, y rechaza en forma que nos parece discutible el método dialéctico nacido de Hegel (pág. 70 y ss.), pues reduce la razón dialéctica al entendimiento analítico (pág. 101 y ss.).

lo que sucediere, la lingüística y la semántica, ciencias generales del lenguaje, entregarían al filósofo un alimento para su reflexión, quizás una culminación de dicha reflexión. Para introducir aquí términos más técnicos, podríamos decir que el filósofo se inicia en ese camino recibiendo con sus *connotaciones* (resonancias afectivas o intelectuales), ciertas palabras-clave, para eliminar esas aproximaciones y llegar a las designaciones, a las *denotaciones* exactas, y por tanto verdaderas. Procedería como el sabio, pero por otro camino, más reflexivo. Esa marcha puede ocultar sorpresas. A poco que utilice de manera crítica esos instrumentos de análisis, el filósofo advertirá durante el camino que tal término que pasaba por designación de alguna cosa —concepto o realidad— carece de contenido, y por tanto de sentido. El centro de interés de la reflexión o de la meditación filosófica se desplaza, y este desplazamiento tiene consecuencias. Pone simultáneamente en duda el lenguaje de los filósofos y la filosofía como lenguaje elaborado por los filósofos. Y eso no es todo. Pone en duda, en nombre de la filosofía, el lenguaje corriente y los conceptos de los cuales es vehículo, y eleva a la reflexión, pero también a la incertidumbre, la antigua actividad de los filósofos.

d) La literatura

Otrora, es decir, hasta mediados del siglo XIX, el escritor recibía sin otra forma de proceso su instrumento: el lenguaje, es decir, el vocabulario (léxico), la gramática (morfología) y la sintaxis (formas de unión) que se empleaban en su derredor. Utilizaba ese instrumento en forma más o menos hábil o decorosa, pero siempre artesanal, como el carpintero aplica sus herramientas a la materia de la madera. En Francia, durante la segunda mitad del siglo XIX, los escritores comenzaron por examinar su instrumento, el lenguaje. En esa orientación crítica continuaban, con cierto retraso, a los filósofos posteriores a Kant, quienes examinaban su instrumento, el pensamiento reflexivo, el juicio, el concepto. Ora el escritor deposita en el lenguaje esperanzas inmensas y desmesuradas: la Alquimia del verbo, el Libro absoluto, la obra —poema o novela— total. Ora lo considera con suspicacia; duda de su alcance. Se interroga sobre su papel: medio o fin, comunicación o soledad, prosa del mundo o tras-

cendencia poética, trivialidad o misterio. El camino se bifurca: fetichismo del lenguaje y renuncia a la palabra. Caminos que pueden cruzarse. Resultado: lo que podríamos denominar el silencio de abajo (la impotencia ante el "otro", o ante el hormigueo caótico del "yo") y el silencio de arriba (el éxtasis, el delirio, lo inexpresable, la superación o supuesta superación de lo expresado). En todos los casos, el escritor se ubica con relación al lenguaje, antes y más bien que respecto de una actitud exterior, realidad o ideología. Aunque tales referencias no faltan, se especifican con relación al lenguaje. Algunos, realistas o partidarios de una certidumbre ideológica, creen en él. Otros, más escépticos, desesperan de él y se refieren al "abismo", al "soliloquio", a la "complejidad humana".

e) Las artes

Queda entendido —para los artistas y ante todo para los profesionales de la "crítica" de arte— que la pintura es un lenguaje o una "escritura", que la música es un lenguaje, etc. De tal manera los otros campos de significaciones o de sentidos, los campos sensibles (a los ojos, a los oídos), quedan reducidos a las operaciones mentales que intervienen en el lenguaje articulado y hablado. Se tiende a apartar los caracteres específicos de esas artes, y sus problemas propios, y se las concibe por analogía con el lenguaje considerado como un conjunto de certidumbres o de técnicas adquiridas. Lo cual permite discurrir acerca de las obras y las escuelas. Se alinean sin precauciones las artes al lado del lenguaje; se las define como un lenguaje, y por consiguiente a partir del lenguaje. Al mismo tiempo se considera cada arte, y en ocasiones cada obra, como un "mundo" o un "universo": el universo o el mundo de Proust, de Joyce, de Picasso, de Rembrandt, de Beethoven, etc. No se advierte que de ese modo se salta de las generalidades, de los lugares comunes, a particularidades poco definidas, y que entonces se trastorna la certidumbre atribuida al lenguaje. Sea como fuere, se acepta tratar cada expresión a partir del lenguaje, considerado como forma de expresión evidente y fundamental. Podríamos, sin más trámites, apreciar irónicamente esta situación. ¿El lenguaje no será para el pensamiento un "objeto" próximo, demasiado cercano? ¿No ofrecerá excesivas facilidades a la reflexión? Al aplicarse

primera y principalmente al lenguaje, ¿esa reflexión no se batirá en retirada? ¿No se repliega, en lugar de ir hacia las cosas mismas en forma franca y directa? ¿No significa una situación de crisis, antes que la apertura de nuevos horizontes? Quien desconfía del verbalismo se condena a caer en él a causa de la atención que dedica al lenguaje. En el mismo terreno se establecen la desconfianza hacia las palabras y la exagerada confianza en ellas. ¿Acaso la filosofía clásica no se extravió en análogas facilidades, por terrenos vagos y demasiado accesibles? ¿Cuántos jóvenes filósofos creyeron seguir a Descartes e ir más lejos con el examen indefinido de su "yo"? ¿Cuántos aprendices de pensadores discurrieron acerca de la sustancia y la cosa, o respecto del "ser"? ¿Acaso algunas frases de los más ilustres meditadores no habían indicado y agotado esas direcciones, o más bien esos callejones sin salida? ¡Cuántas páginas se escribieron, cuántos libros que sólo representaban el fracaso de esas filosofas del puro "yo" o de la "sustancia" pura, y un fracaso que los interesados no percibían! Se lanzaban en su orientación sin espíritu de regreso y sin crítica, cuando nada habría sido más fructífero que extraer las lecciones del fracaso.

Por cierto que hay algo turbador y turbado en la situación recién descrita. Imposible evitar el discurso sobre el discurso, la logología o logografía, el parloteo sin coherencia o demasiado coherente, el formalismo de una reflexión desprendida de las imposiciones del contenido y que se lanza al medio etéreo del lenguaje como el ave kantiana, que cree volar mejor en el vacío porque la resistencia del aire ya no es un obstáculo.

Pero no podemos complacernos en esta ironía. Semejantes situaciones resultan ser altamente complejas, paradójicas hasta la contradicción. Se entrecruzan los conceptos y la ideología, los descubrimientos y las redundancias. Modas, fenómenos de degeneración y decadencia pueden muy bien acompañar los pasos hacia adelante del conocimiento. Y a la inversa. Estas coyunturas paradójicas, es decir, contradictorias, no son nuevas, aunque se las haya analizado poco. Citemos un ejemplo de tal situación: Viena en los alrededores de 1910. En la inminente fragmentación del imperio austro-húngaro, en esa capital presa de los esnobismos conjugados de la aristocracia y de la burguesía, una *intelligentsia* excepcionalmente brillante inventaba el psicoanálisis, la música moderna, los perfeccionamientos de la lógica; descubría los problemas concretos del pensamiento dialéctico marxista (en-

tre otros, el de las nacionalidades). Conjunto extraordinario, por lo demás no advertido en su época, cubierto por el tumulto de la corte y por las orquestas que tocaban valses vieneses. Ante una crítica tanto más implacable cuanto que ignora y que se ignora su alcance, caen simultáneamente los puntos de referencia: el buen sentido, la percepción corriente, la familia, la patria. El carácter de esos descubrimientos, socialmente disolvente y vinculado a una disolución, no les impide aportar elementos nuevos al conocimiento. El psicoanálisis pone en duda a la familia, la imagen del Padre, el papel de la Madre. La armonía de Schoenberg conmueve la tonalidad y la percepción admitida del campo musical. La lógica (Carnap) pone en duda el buen sentido que cree en el mundo exterior y en las palabras como "reflejos" de los objetos.

Por consiguiente, debemos captar más de cerca las razones, causas y motivos de la importancia atribuida al lenguaje, y distinguir la parte de los verdaderos descubrimentos, la parte de atascamiento, los pasos hacia adelante de la ciencia y la conciencia, y la parte de deterioro del propio lenguaje. Luego de haber tratado de llegar a lo que se oculta debajo de la situación ya descrita y caracterizada a grandes rasgos, enumeraremos los argumentos metódicamente opuestos a una valoración abusiva del lenguaje. Para profundizarla luego de verificarla, partiremos de nuestra comprobación primordial. *La ubicación en primer plano de los problemas del lenguaje va acompañada por la duda respecto del lenguaje.* Para el niño, para el adulto, para el hombre que reflexiona, el lenguaje contiene las primeras certidumbres. La reflexión sobre el lenguaje las conmueve. Ella nace con la incertidumbre y la duda. Una no existe sin la otra. ¿Cómo formular los "problemas del lenguaje" sin hacer problemático el lenguaje, o sin que se haya vuelto problemático? Para darse cuenta de ello basta con leer a los lingüistas especializados o a los escritores que interrogan al lenguaje y se interrogan sobre él. Las "formas", las "funciones", las "estructuras" del lenguaje son puestas en duda. O puestas en duda en cuanto se las interroga y porque se las interroga. ¿Qué es la palabra? se preguntan largamente los lingüistas (después de los filósofos). No saben contestar, y terminan por pensar que no es más que una pantalla que oculta el verdadero movimiento del lenguaje. Para nosotros, lo importante es que esa situación no es interna de una ciencia especializada, la lingüística. Tiene una amplitud mucho mayor y revela otra cosa. Constantemente tendremos ocasión de

insistir en esta paradoja: en el momento en que abundan los medios de comunicación (los *mass-media*), los hombres más lúcidos dudan de la comunicación. Mientras cae sobre nosotros una oleada de signos (de *significantes*), la reflexión busca los *significados* y más aun los *sentidos*. Inquieta búsqueda. ¿Por qué?

El lugar de privilegio otorgado al lenguaje en el pensamiento moderno nos parecerá, al mismo tiempo, cada vez más asombroso y cada vez más rico en enseñanzas. Tanto o más que el examen del lenguaje mismo.

Hemos descubierto dos series de razones para ese privilegio, unas de orden filosófico, otras de orden sociológico (o si se quiere, cultural). Reconstruiremos estas dos series más de cerca.

CAPÍTULO II

¿HACIA UN NUEVO INTELIGIBLE?

Inteligibilidad y filosofía

Durante el largo período señalado por la filosofía clásica, los "pensadores" interrogaban al mundo y al hombre sin conocer las presuposiciones y postulados, los conflictos y las contradicciones que motivaban sus preguntas y respuestas. Para los problemas propiamente denominados filosóficos, que cambiaban bastante poco, poseían respuestas ya contenidas en las preguntas. Tales respuestas consistían en entidades: la Naturaleza, el Espíritu, más tarde el Yo, y más cerca de nosotros la Conciencia y el Inconciente, el Genio Individual o el Genio del Pueblo, o el del Hombre en general.

Cuando surgió el método comparativo en el estudio de los hechos humanos, los sabios, al comienzo modestos artesanos de las ciencias de la realidad humana, se dedicaron a tratar esos temas: el lenguaje y la sociedad, los vocabularios y las gramáticas, los "estilos" de las diferentes artes en los distintos pueblos. Llegaron, no sin esfuerzos, a descubrimientos: imposible separar un lenguaje de la sociedad en la cual nace, del pueblo o la nación a los cuales expresa. ¿Cómo comprender la lengua griega sin la sociedad griega, el latín sin Roma y la romanidad y la latinidad? Sin esos perpetuos cotejos no hay enseñanza ni humanismo. Esos primeros resultados del método comparativo se convirtieron en el plan diario de la pedagogía, de la interpretación de textos y de la "crítica" literaria. No se advirtió que muy pronto, al perder de vista las diferencias que se creía exponer y aun explicar, se caía en la tautología o bien se recreaba una entidad oculta. ¿El genio de un pueblo? Está en su lengua, se expresa en ella. O bien, fuente misteriosa y mística, conserva el genio de la lengua. ¿El genio de

la lengua? Es el genio del pueblo. El genio del pueblo, su espíritu o su naturaleza, es el genio de la lengua. Pero si es preciso admitir que la lengua es la obra de un pueblo o de una nación, ¿no existe entre el pueblo (o la nación) y la lengua una diferencia análoga a la que distingue la actividad y un resultado, la conciencia y uno de sus productos? Toda conciencia "es" en y por lo que hace y crea, pero "no es" tal o cual obra. Si se pierde en una obra es porque se inmoviliza. A partir de ese momento la obra es un producto inerte, un resultado muerto: en una palabra, una cosa. ¿No sucederá lo mismo con el lenguaje?

Hoy las entidades consideradas aparecen como modalidades del lenguaje. La reflexión sobre el empleo de las palabras destruye el fetichismo vinculado a ciertos términos. Los hiere a todos de relatividad, inclusive a la Naturaleza y el Espíritu, el genio del pueblo o de la nación, el Ser y la conciencia. En ciertas circunstancias, por razones a menudo oscuras, determinados términos reciben un puesto de privilegio, un sello especial. Se vuelven particularmente "expresivos". Tienen una sobrecarga de sentido. Llegan a la dignidad y a la ilusión de símbolos superiores o profundos. Por consiguiente, se considera el empleo filosófico e ideológico de esas palabras como un simple hecho de expresión (término equívoco, ambiguo, que es preciso aclarar), antes que como enunciado de principios ontológicos o de valores absolutos. De ahí una nueva "problemática", con nuevas exigencias y nuevas respuestas, en el plano del lenguaje.

Consideremos, por ejemplo, el uso y abuso de la palabrita "ser" en un idioma en el cual ese verbo desempeña un papel importante (en francés). El empleo del verbo en cuestión, que permite o sostiene la reflexión de los filósofos, no carece de extrapolaciones. Si declaro: "Pablo es un imbécil", la palabra "es" determina a Pablo. Le asocia una definición. El pensamiento que quiere ser preciso no puede proceder de otro modo. No puede moverse en lo indeterminado, en lo indefinido. A cada determinación corresponden palabras entre las cuales está, implícita o explícitamente, el término "ser", más los atributos asignados a tal "ser". De la determinación en general se pasa a formulaciones precisas y sin embargo confusas: las causas y los efectos de lo que "es", el o los determinismos. Pero estos procedimientos no pueden satisfacer al pensamiento que reflexiona. Es posible que Pablo haya cometido un error o dicho alguna tontería. También es posible que sea "otra cosa" que tonto. Lo juzgo con una sola frase, en una

fórmula perentoria; lo he definido de una vez para siempre. Lo he clasificado y fijado en una categoría, con un atributo que tomo (o finjo tomar, con perfidia o mala fe) por verdadero. Encierro a Pablo —un "ser" humano diverso, contradictorio— en una "esencia". ¿Por qué? Porque me conviene. Esa frase me expresa más de lo que designa a Pablo.

El análisis crítico del lenguaje comienza por rechazar el alcance "ontológico" del verbo *ser* y el de otros términos, tales como *Espíritu, conciencia, naturaleza,* etc. Les quita un privilegio que les otorgaban la filosofía tradicional (metafísica) y también las ideologías.

¿La palabra "es"? No implica por derecho la atribución de una cualidad o propiedad a un "ser". Formula la unión de un sentido o de una significación y un objeto.

Sin embargo, conviene advertir que esa unión se efectúa, en el lenguaje corriente, en la forma y con la apariencia de una atribución sustancial. El discurso cotidiano es tan "sustancialista" como el filosófico. Aunque en forma muy distinta. Se advierte con facilidad el papel que representan en él los "eso", los "ellos", los "eso es", los "él es" o "ellos son". El discurso cotidiano se fija en las entidades, lo mismo que el discurso elaborado de los ideólogos y los filósofos. Por consiguiente, si bien es necesario examinar de manera crítica las "esencias" y rechazar su atribución metafísica a la "existencia", también es preciso recordar que sentido y significación aparecen en el lenguaje corriente como entidades atribuidas a "algo", como cualidades inherentes a la gente y a las cosas. Por lo tanto, hay que explicar este hecho.

El abuso proviene de cierto acento puesto sobre el término "ser", que convierte a Pablo —un individuo, un "ser" singular— en una entidad. ¿No serán frecuentes estos abusos? ¿El examen crítico de las palabras (semántica) no permite descubrirlos, encontrar las extrapolaciones, aclarar los términos, darles un alcance exacto, depurar el lenguaje al eliminar las sobrecargas? De ese modo, la certidumbre ingenua y la confianza espontánea en las palabras serían remplazadas por un conocimiento. La inteligibilidad recibida del lenguaje sería sustituida por una inteligibilidad ms elevada, obra del conocimiento del lenguaje.

Cuando Leibniz se ocupa del lenguaje[1] ofrece una teoría de éste ubicada en su sistematización. Cuando Brice Parain, a mediados del siglo XX, publica sus *Recherches*, todavía piensa el lenguaje y sus problemas en función de las doctrinas filosóficas, de Platón a Hegel. Sin embargo, ya considera el lenguaje como una realidad específica. "Hay que decidirse a buscar en el lenguaje el fundamento de la objetividad [...] La condición primordial de la verdad es la de que las palabras tengan un sentido"[2].

Ya hemos visto que ese cambio se vuelve más sensible y aun decisivo durante la vida filosófica de Maurice Merleau-Ponty, desde los cursos que datan del comienzo de su carrera, hasta sus últimos escritos, entre ellos *Signos*. El filósofo no somete ya el lenguaje a los criterios y las exigencias del pensamiento filosófico. Lo examina y lo interroga en sí mismo. Respecto de la ciencia del lenguaje y del sabio que se dedica a ella, el filósofo se convierte en interrogador. Por cierto que promete mucho; se lanza a una empresa difícil: determinar el estatuto del lenguaje. Considera que el lingüista, encerrado en su ciencia fragmentaria, no puede lograrlo. Al mismo tiempo y debido a ello, socava y pone en tela de juicio los fueros de la filosofía como reflexión soberana, que domina las realidades y las ciencias parcelarias. Se dispone a otorgar precedencia, entre las realidades humanas, a esa actividad bien determinada y mal situada: la palabra, la actividad del lenguaje.

Por lo demás no resulta evidente que el filósofo esté mejor armado que el lingüista para lograrlo. ¿No tienen el psicólogo, el sociólogo, el antropólogo y el historiador nada que decir al respecto?

Desde ese ángulo y bajo esa luz, sigue siendo ambigua la actitud de la mayoría de los filósofos. Preocupados por el *Logos*, es decir, por la razón encarnada en el lenguaje, siguen tratando de interpretarlo en función de la filosofía (de su filosofía). Lo utilizan, en lugar de estudiarlo en y por sí mismo. Desprecian a

[1] En los *Nouveaux Essais*, y también en las *Méditations*, en el *Discours de métaphysique*, en el fragmento *De linguarum origine* y en muchos otros textos. Lo que decimos de Leibniz puede decirse también de Descartes (*Discurso del método*, V parte), etc. [Hay ed. castellano, *Obras*, en 6 vols., trad. de P. de Azcárate.]

[2] *Recherches*, págs. 7 y 11.

la lingüística como ciencia [3] y al lenguaje como hecho social. Llegan a asignar un lugar de privilegio filosófico (ontológico) a tal o cual idioma, el griego, el alemán, el francés, con lo cual prolongan la tesis mística del "genio de la lengua". ¿Por qué esos antes que otros, el inglés o el ruso, poco propicios (según parece) para la especulación pura? En el idioma elegido ciertos términos son objeto de un privilegio, la palabra "ser" entre otros, cuando en realidad tenemos algunos motivos para desconfiar de ellos...

La complejidad del "mundo" que se despliega en nuestro derredor desafía a los conceptos clásicos de la filosofía. En forma más precisa, y para emplear una terminología científica, la creciente complejificación de la sociedad exige un nuevo equipo conceptual. Los conceptos de la filosofía se adaptaban a una sociedad relativamente simple. Ante el "mundo de los objetos" y su complejidad y sus contradicciones (lo cuantitativo y lo cualitativo, los productos y las obras, etc.). ¿Qué se puede extraer del concepto clásico del "objeto"? Ante los problemas que se plantean a los individuos, cuando no sabemos si el "individuo" tiene por destino ser aplastado o florecer; ante las nuevas actividades y situaciones, ¿qué extraer del concepto filosófico de "sujeto"? Para saber cuáles son las relaciones actuales entre los seres humanos (los individuos, los grupos) y los objetos, ¿no hay que interrogar primero al lenguaje? Sin embargo, toda la tradición filosófica es sin duda indispensable para interrogar al "mundo de los objetos", para preguntarse cuál es el destino del individuo, del hombre social, del hombre total.

Sea cual fuere el destino particular del filósofo, podemos afirmar que la reflexión más general investiga y propone hoy un nuevo tipo (o modelo) de *inteligibilidad.* Ese inteligible no provendría ya de una especie de decisión arbitraria adoptada por los flósofos; se vincularía en forma coherente (racional) a la realidad humana, y quizá se identificaría con una parte de esa realidad: el lenguaje. ¿Llegó Merleau-Ponty lo bastante lejos en los textos dedicados al lenguaje? ¿Llevó hasta el final su reflexión? Dio como objetivo de la filosofía el estudio del lenguaje, la determina-

[3] Por ejemplo, Heidegger, cuando parafrasea con extraordinaria virtuosidad las palabras del griego (logos, aletheia, moira. Cf. en especial *Essais et conférences*). Esos brillantes comentarios son admirables; dejan inquieto al lector. ¿Pero qué demuestran?

ción de su estatuto. ¿Pero es posible que el estudio del lenguaje suplante a la filosofía? ¿Quizá la renueve hasta transformarla?

La filosofía clásica (europea) propuso dos tipos (o "modelos") de inteligibilidad y de realidad:

a) uno tomado de la cosa, de la Sustancia, y por lo tanto de la realidad objetiva, sensible (o considerada tal), material (o supuesta tal), y por consiguiente del objeto y la determinación objetiva;

b) otro tomado de la conciencia, del "yo", y por lo tanto del Espíritu (más o menos decantado, más o menos "puro"), y por consiguiente de la libertad (presunta o afirmada) de la actividad subjetiva.

Los problemas denominados filosóficos nacen de esta contradicción, que proviene a su vez de la actitud filosófica tradicional (especulativa, sistemática).

La filosofía jamás pudo superar las dificultades que surgen de una oposición en apariencia exterior a cada sistema (cuyo promotor había elegido su principio), pero en realidad inherente e interior a la filosofía. Cuando afirmaba el objeto, remitía al sujeto, y a la inversa. Cuando partía de la libertad, se deslizaba hacia la determinación, hacia el determinismo. Y recíprocamente.

Hace más de un siglo Marx refutó sin miramientos a los filósofos. Acusó a sus representaciones de la sustancia, de la materia, de resumirse en abstracciones extraídas de lo sensible y luego llevadas a lo absoluto. Denunció "la conciencia" y "el espíritu" como entidades desecadas, que erigían en verdades metafísicas ciertos aspectos de la actividad humana. Recusó al mismo tiempo la línea "idealista" y la línea "materialista", desde Platón hasta Hegel (incluido). ¿El materialismo? Es el espiritualismo de la materialidad. ¿La espiritualidad? Es la materialidad (la cosa abstracta) de la conciencia. Son formas de decir propias de los filósofos. Los problemas filosóficos son insolubles por mal formulados [4].

Ya observamos que la filosofía clásica encontraba el lenguaje como un problema insoluble, como un obstáculo. Los filósofos de la conciencia y del espíritu postulaban su principio ontológico como anterior al objeto, y por lo tanto al lenguaje que trata de él. Por consiguiente, ubicaba al lenguaje del lado del objeto;

[4] Cfr. J. Hyppolite, *Étude sur Marx et Hegel,* Rivière, 1955, pág. 111, y las publicaciones de diversas tendencias "marxistas".

se hacía incapaz de legitimar su empleo. Demasiado pura, la conciencia (la del filósofo) debe expresarse en las palabras, y no puede hacerlo. El espíritu resultaba inexpresable, indecible. En cuanto a la filosofía de la sustancia o de la materia, postulaba una estrecha correspondencia entre el lenguaje y las cosas. De tal modo el lenguaje se reducía al vocabulario, a una nomenclatura supuestamente exacta de los hechos y de las cosas, en la que cada palabra designaba una cosa o un grupo bien determinado de hechos. Teoría que corresponde al sentido común y que desde un comienzo la ciencia del lenguaje rechazó. Pero muy pronto el filósofo debía reconocer su incapacidad para justificar semejante correspondencia. De ahí el "problema del conocimiento".

Por lo demás, o bien el filósofo inventaba un lenguaje, cuya ubicación privilegiada resultaba ser insostenible, o bien empleaba el lenguaje corriente, el de la opinión y del sentido común, y entonces se derrumbaba su propia ubicación de privilegio.

Tomado como modelo de lo racional y al mismo tiempo de lo real, el lenguaje se sitúa fuera o más allá de las proposiciones contradictorias postuladas por los filósofos. Ni subjetivo ni objetivo, abarca al sujeto y el objeto. ¿No resolverá de esa manera la contradicción insoluble para los filósofos? Conservaría una objetividad que no sería la de una cosa, de una sustancia (relativa o absoluta). Poseería una realidad subjetiva irreductible a la de una "conciencia" separada, alejada del objeto (se la represente como "existencial" o como "trascendental", para adoptar el lenguaje de los filósofos).

Desde sus primeros pasos, la ciencia contemporánea del lenguaje llegó al corazón de los filósofos; destruyó sus ilusiones. El lenguaje no puede ya concebirse como un saco de palabras, lo mismo que no es posible verlo como un saco de malicias. No se compone de términos cada uno de los cuales designa una cosa o una "idea". Esta noción de lengua-repertorio se basa en la tesis simplista de que todo el mundo "se ordena, antes de la visión que de él tienen los hombres, en categorías de objetos perfectamente distintos, cada uno de los cuales recibe necesariamente una designación en cada lengua"[5]. Lo que es verdad hasta cierto punto cuando se trata de seres vivos, no lo es cuando se trata de experiencias sensibles, que sin embargo parecen eviden-

[5] A. Martinet, *Eléments de linguistique générale,* págs. 1-6.

tes: los nombres de los colores, por ejemplo. Los nombres de los colores constituyen un verdadero *código* que permite descifrar ese *mensaje*: los innumerables matices. Los clasifica. Este código ha cambiado según las sociedades, lo mismo que los valores y sentidos de los colores (duelo o alegría, etc.)[6]. En nuestra sociedad cambió con los conocimientos científicos (análisis espectral de la luz blanca, colores complementarios), con las técnicas de coloración de los tejidos, etc. El lenguaje tiene sus propias leyes, que no son las de la naturaleza (aunque su elaboración permita formular vinculaciones y regularidades en el flujo de los fenómenos objetivos). Las cosas (percibidas como distintas, o más bien distintamente) dependen de las palabras, sustantivos y demás, así como las palabras y sus conexiones dependen de los hechos y de la experiencia. Estas afirmaciones contradicen la filosofía de la sustancia, la teoría filosófica del lenguaje definido como calco o reflejo inmediato de la "realidad". En cuanto a la conciencia, ¿puede desplegarse y captarse sin lenguaje, fuera de él, antes de él? La conciencia del lenguaje lo pone en duda. No existe actividad sin "materia", sin contenido, que dicha actividad se apropia durante una lucha coronada por el éxito, o cuya resistencia logra vencer. No hay acto sin resultado, sin producto, sin obra. Por consiguiente, no hay conciencia individual o social sin palabras o frases. Si la conciencia individual se cree superior a las palabras, es porque las ha recibido de la sociedad al asimilar su lenguaje. Si la conciencia humana, en la filosofía y en los filósofos, trató de captarse en sí misma (por sí), es porque salta y vuelve a saltar incesantemente, apoyándose en el lenguaje. La reflexión elaboró su lengua, la de la filosofía y la del conocimiento, sin la cual no sería nada. Cosa que legitima la investigación del filósofo, pero la limita, al desechar a la vez la ilusión sustancialista (la de una sustancia captada más allá del lenguaje) y la de la conciencia "pura" (captada más acá del lenguaje). Así como la conciencia llega a definir las formas del rigor (la lógica) o los objetivos del repliegue reflexivo de las actividades sobre sí mismas, así el lenguaje proporciona puntos de apoyo y materiales. Al ser examinado, el lenguaje aparece con una elevada complejidad. Desborda las conciencias individuales, tomadas una a una, *ut singuli*. Las vincula. Les permite

[6] En cuanto al campo sensible de los colores, cf. las observaciones de Octavio Paz, *L'Arc et la Lyre*, Les Essais, Gallimard, 1965.

nacer y manifestarse, entrar en relaciones entre sí, lo mismo que con las "cosas". Al lado de las denotaciones, cuya lista el filósofo querría establecer y cerrar, están las connotaciones: finas resonancias, armónicos mal definibles. ¿De qué disciplina dependen? ¿De la ciencia del lenguaje? ¿De un conocimiento específico que partiría de la vieja retórica? ¿De la sociología? ¿De la psicología profunda o de la psicología de los emergentes? Se discute al respecto con ardor. Las connotaciones indican la riqueza de la conciencia, mejor que la filosofía de la conciencia, que la metamorfosea en principio ontológico, la sustantifica y por consiguiente la fija. ¿El *Cogito* cartesiano? Un círculo cerrado que los filósofos de la conciencia se agotaron y se agotan todavía en tratar de quebrar.

El "modelo" del lenguaje ofrece otra ventaja. Si supera la filosofía, si resuelve los conflictos internos de ésta, lo hace en nombre de una ciencia o de varias ciencias. Las disciplinas que se ocupan del lenguaje llevan nombres comunes: lingüística (estudio general, comparativo, histórico y estructural de las lenguas), semántica (estudio de las significaciones y cambios de significaciones de las palabras), semiología (estudio de los signos y sistemas de signos no lingüísticos), fonología (estudio de los sonidos que intervienen en la composición de las palabras). La nueva inteligibilidad, que engloba los términos filosóficos (tales como sujeto-objeto), se vincularía, pues, en forma íntima, al pensamiento científico, a las ciencias constituidas. Es cierto que las ciencias que se ocupan del lenguaje son múltiples y parcelarias. ¿Convergen? ¿Cubren toda la extensión del "campo" que exploran? ¿No dejan vacíos, lagunas? ¿No tienen en sí mismas brechas? No es seguro que una simple colaboración "interdisciplinaria" pueda colmar esas lagunas. No cabe duda de que aquí encuentra lugar y ocasión de ejercerse una investigación que prolonga la de los filósofos, o que difiere de la sistematización filosófica clásica. De todos modos, la existencia del lenguaje no tiene nada hipotético ni especulativo. Es social y práctica. Si bien por un lado su estructura interna permite definir mejor la racionalidad, por otra parte tiene una realidad. Es lo real humano, o por lo menos una parte importante y quizá característica (o "esencial") de esa realidad. ¿El hombre no debe acaso designarse principalmente así: *homo loquens*? La articulación entre términos separados a pesar de los esfuerzos (la ciencia y la filosofía; lo inteligi-

ble, lo racional, lo real; el conocimiento en general y el conocimiento del hombre) se realiza así en forma notable.

En términos históricos, esta proposición (promover el lenguaje, sacar de él el tipo de la inteligibilidad) surge con Hegel, sin que este filósofo, enredado en la filosofía sistemática, haya llegado hasta las conclusiones. Curioso conjunto ese hegelianismo: coronamiento y fin de la filosofía clásica, rigidez, descubrimiento de horizontes inexplorados, inauguración de formas nuevas y flexibles del pensamiento (*la dialéctica*), contradicciones inadvertidas en el seno de una teoría de la contradicción.

Hegel trata de solucionar las dificultades de la filosofía anterior mediante la superación de la contradicción entre sujeto y objeto. Según él, el *sujeto* (la conciencia, el pensamiento) revela por el *decir* aquello de lo cual está separado, a saber, el objeto. La operación del Logos (lenguaje y palabra) no es creadora en sí misma. No produce lo que es. Lo enuncia. La tarea de la conciencia consiste, en general, en disolver la opacidad del objeto inmediatamente dado, en resolver su "compacidad" y elevarlo a la trasparencia del pensamiento por medio del lenguaje. De tal modo, *lo que es* se convierte en *lo que él es*: mantenido, conservado, convertido en verdad. Llevar al lenguaje un contenido oscuro es llevarlo al concepto y por lo tanto revelarlo. Sin embargo, la operación del logro no se limita a la revelación. Organiza; sistematiza: lo Verdadero se piensa y se logra con el reconocimiento de sus fragmentos, con la vinculación de los mismos. Por consiguiente, conocer es reconocer. La reflexión aparece con la trasparencia del pensamiento, pero esta trasparencia sólo tiene sentido cuando metamorfosea el objeto, cuando lo hace pasar de su existencia sin luz a la claridad de la determinación reflexiva. No hay nada verdadero que no sea decible, y que no se convierta en verdad por el acto de decirlo. El lenguaje es la *mediación* esencial, gracias a la cual lo real (lo dado) se convierte en verdadero, y lo verdadero se reconoce en lo real separando la apariencia. El Logos (lenguaje racional) aporta por consiguiente el sentido, es decir, la verdad. Con una condición: la completa elaboración de los conceptos, su totalidad [7].

El Logos hegeliano trata, pues, de superar la filosofía y sus categorías limitadas, no sólo el sujeto y el objeto, sino la con-

[7] Cf. sobre el lenguaje, *Phénoménologie*, ed. Lasson, págs. 228 y 458, y *Morceaux choisis de Hegel*, Gallimard, pág. 188.

ciencia y la sustancia, la reflexión y la espontaneidad, etc. Sin embargo, sigue prisionero de ella. La actividad propiamente humana se reduce al acto de reflexionar: a la actividad filosófica. ¿El Logos? Es el nombre que adopta la actitud filosofante, es el discurso del filósofo. El hombre no crea. Debe conformarse con "reflejar" mientras reflexiona, con proyectar la luz de los conceptos sobre lo que existe y reunir sus fragmentos en una totalidad filosófica.

No obstante, el lenguaje es vehículo de conceptos. Él los lleva y los trasporta, él permite la aprehensión (la captación) del objeto no trasparente. La reflexión sobre el lenguaje tiende en Hegel a superar la simple reflexión, e inclusive la reflexión sobre el lenguaje, el discurso sobre el discurso. Trata de basar en el Logos la unidad (la identidad) de lo racional y de lo real; no la basa en el estudio del lenguaje, en la ciencia del lenguaje, sino en su propia teoría del lenguaje y del Logos. Sigue siendo un filósofo especulativo. Lo inteligible, para él, es el concepto. No el concepto de esto o aquello, no de este concepto o este otro, sino el Concepto en sí, forma de la Idea absoluta. Admite la coincidencia entre el lenguaje de los conceptos y la concepción del lenguaje, bajo el signo de la Idea absoluta.

Tenemos, como cosa un tanto distinta pero en una perspectiva, en términos históricos, igualmente fundamentada la teoría hegeliana del Logos. En el lenguaje común y corriente, lo que se encuentra y se reconoce es el *entendimiento* (*Verstand*). El lenguaje del sentido común es ya obra del Espíritu, pero en el nivel inferior en el cual este espíritu no es otra cosa que análisis que distingue, que subraya las diferencias, que las separa y las fija en las palabras. El lenguaje es el cuerpo del pensamiento, *Leib des Denkens*[8], la encarnación del espíritu y de su decadencia. La razón dialéctica (*Vernunft*) vuelve a poner en movimiento lo que se fija en las palabras. El Logos entra en trance y en danza. La Razón supera la inmediatez de los objetos separados, de las palabras distintas, de las determinaciones desunidas por el entendimiento. Eleva el contenido a concepto. Al superar lo fijo y lo

[8] Fórmula retomada, ya lo mencionamos, por J. P. Sartre, en *El ser y la nada*. Aquí la subrayamos porque esa desdichada analogía compromete al idealismo especulativo. En cuanto a la distinción entre entendimiento analítico y razón dialéctica, cf. *Morceaux choisis*, págs. 49-50, 59, 64, etc.

separado, lo finito, la Razón se encuentra. Ella es quien se reconoce a través de las palabras, al desviarlas. A su manera, Hegel quería constituir un lenguaje universal, el lenguaje de su filosofía: de su sistema acabado. En el lenguaje corriente, las palabras y su relación con el sentido —la totalidad, lo verdadero, la Idea— siguen siendo accidentales, contingentes. No llegan a las cosas en sí mismas, al "ser" de esas cosas. Indiferente, o más bien exterior al contenido, incapaz de engendrar la forma a partir del contenido, el lenguaje corriente no puede llegar hasta lo verdadero. No lo contiene. Sólo la Razón del filósofo, la razón dialéctica, metamorfosea el Logos en absoluto, en totalidad.

El "momento" en que lo interior se convierte en exterior (expresión, exteriorización, objetivación) debe coincidir, según Hegel, con aquel en el cual lo exterior se convierte en interior (interiorización, subjetivación). Esta coincidencia, esta identidad, definen filosóficamente el "momento". El en-sí se trasforma en para-sí, en tanto que el para-nosotros se convierte en para-otro. El hombre se convierte en lo que ya era: por y en el mundo. El mundo se vuelve humano. Lo que Hegel define de ese modo, ¿es la *praxis* (práctica social)? No, todavía y solamente es el Logos. Todo sucede y se desarrolla sólo en el discurso.

A pesar de esta justificación del lenguaje filosófico, las obras de Hegel abundan en observaciones altamente pertinentes acerca del lenguaje. No estaría mal subrayarlas: la crítica de la filosofía no debe arrojar descrédito sobre las obras de los filósofos. Por el contrario. Debe permitir ver mejor su alcance, extraer sus conceptos y su contenido. "En el lenguaje, el medio de comunicación está constituido por un signo, es decir, por algo exterior y arbitrario. El arte, por el contrario, no puede utilizar simples signos, sino que debe dar a las significaciones una presencia sensible [...]. Cuando veo un león real, vivo, no encuentro, a primera vista y teniendo sólo en cuenta la forma, diferencia alguna entre él y un león reproducido en una imagen. Pero la reproducción tiene algo más: muestra que la forma existía primero en la representación, que surgió del espíritu humano y de su actividad productiva, de manera que tenemos ante nosotros, no ya la representación de un objeto, sino la representación de una representación humana. La reproducción de un león, de un árbol o de cualquier otro objeto no responde en modo alguno a una necesidad primitiva del arte; por el contrario, éste se dedica a la representación de esos objetos cuando ya declina,

a fin de hacer valer la habilidad subjetiva de crear apariencias. El interés principal del arte consiste en hacer perceptibles para todos las concepciones objetivas primitivas, las ideas esenciales generales. Estas concepciones son abstractas, vagas, imprecisas; para poder representárselas el hombre recurre a un medio no menos abstracto, a lo material, a lo macizo, a lo pesado, para darles una forma precisa, que en sí misma no es concreta ni verdaderamente espiritual. La relación entre el contenido y la forma sensible [...] sólo podrá tener, en estas condiciones, naturaleza simbólica. Un edificio destinado a revelar una significación general no tiene otro objetivo que esa revelación, y por ello constituye el símbolo, suficiente en sí mismo, de una idea esencial, que tiene un valor general: un lenguaje mudo destinado a los espíritus [...]"[9]. Todo este capítulo merecería ser citado y comentado. Hegel muestra que los *signos* utilizados por el arquitecto (la columna griega, la bóveda romana, la ojiva gótica, etc.) *no tienen significación en sí mismos*, sino que son utilizados por la arquitectura en conjuntos — los monumentos — que tienen un *sentido* que tiende hacia la universalidad. Los elementos significativos forman parte de conjuntos significantes, y sin embargo, tomados aisladamente, carecen de sentido. Notables indicaciones que jalonan nuestro camino.

El pensamiento actual va más lejos en el camino abierto por Hegel, aunque no siempre se da cuenta de ello; gracias a lo cual tiene la posibilidad de rechazar su aspecto especulativo. Quiere superar, junto con la oposición clásica de sujeto y objeto, de lo racional y lo real, las de lo inteligible y lo sensible, de nominalismo (las palabras, entre otras los sustantivos, aunque sean *flatus vocis*, sonoridades sin contenido) y realismo (las palabras indican esencias, ideas, y las tienen como contenido, como significados)[10]. Este esfuerzo de *superación* no puede dejar de interesarnos antes que nada. Superar los antiguos "modelos" de la inteligibilidad, ¿no es acaso proponer una nueva inteligibilidad? Examinemos los argumentos.

El análisis científico del lenguaje ha revelado propiedades sor-

[9] *Esthétique,* traducción francesa, ed. Montaigne, 1944, tomo III, pág. 31 y ss., la Arquitectura.

[10] Cf. Lévi-Strauss, *ob. cit.* Obertura, pág. 19, sobre el "pensamiento objetivo"; pág. 22, sobre el esfuerzo para "trascender la oposición de lo sensible y lo inteligible".

prendentes, inesperadas, bajo la trivialidad de comprobaciones conocidas desde hace siglos. La palabra se desarrolla en el tiempo. Los griegos la llamaban alada. Nada tan fugaz como este fenómeno temporal. Apenas pronunciada, la palabra muere. Apenas enunciado, el pensamiento desaparece si no es retomado por otro pensamiento o por un recuerdo. Y sin embargo ese fenómeno fugaz, ese acontecimiento puro, se inscribe especialmente en la *escritura*. Ésta tiene su historia y se ubica en la historia. Tuvo enormes consecuencias de orden sociológico. En la escritura ideogramática, los sonidos (palabras) indican signos que tienen relación con las cosas, pues son dibujos más o menos trasformados gráficamente. El número de signos es enorme. La relación del significante con el significado que constituye el signo se mantiene vinculada al "contenido", al objeto. De tal manera el lenguaje se conserva tan próximo como es posible a la nomenclatura, al "saco de palabras". La formalización y las vinculaciones formales aparecen muy poco. El principio racional del menor esfuerzo parece haber quedado en suspenso. Adquieren gran importancia los elementos difíciles de representar en forma gráfica, por ejemplo la altura de los sonidos emitidos. "Se podría hablar, es decir, hacerse entender por medio de los sonidos de la boca, sin formar sonidos articulados, si para ello se utilizaren tonos de música, pero sería necesario más arte para inventar un lenguaje de los tonos, en tanto que el de las palabras pudo ser formado y perfeccionado poco a poco por personas que se encuentran en la simplicidad natural. Sin embargo existen pueblos, como los chinos, que por medio de los tonos y acentos varían sus palabras", observa el Teófilo de Leibniz [11], para quien el principio de economía era parte integrante de su optimismo. La cultura y la civilización siguieron una orientación racional con la escritura separada de los ideogramas y fijaron en una superficie un encadenamiento fónico (consonántico-vocálico) formal, desprovisto en sí mismo de relación inmediata con el contenido, con las cosas. Debido a ello, la escritura se escapaba virtualmente de entre las manos de las castas de escribas y sacerdotes. En consecuencia, tenía que crecer la racionalidad del lenguaje, es decir, su formalización. Su uso cultural se desarrollaría, es decir que se hacía posible una democratización de la cultura.

Fuera de esta historia social, la escritura tiene notables pro-

[11] *Nouveaux Essais*, pág. 222.

piedades, en la acepción científica de la palabra. Lo temporal (a saber, la palabra, el acto de hablar) se proyecta en una simultaneidad: la palabra escrita, la página, el libro. Ocupa un espacio al cual orienta proyectándose en él. Es preciso elegir un sentido del espacio, una simetría. Se escribe de derecha a izquierda, o de izquierda a derecha, de arriba abajo o de abajo arriba, según las culturas y las civilizaciones, por razones todavía poco conocidas. A la melodía y al ritmo de las frases pronunciadas corresponde desde entonces la combinatoria de los signos escritos: las letras del alfabeto, las sílabas, cuyo empleo fija la pronunciación.

Es cierto que esta proyección del tiempo en el espacio deja escapar algo. El lector lo percibe cuando quiere leer un texto en voz alta. El aprendiz de comediante experimenta, mejor aun que el lector medio, las dificultades de una restitución de la palabra viva, con su acompañamiento de gestos y mímicas expresivas. La palabra convertida en objeto, registrada en las pinturas, se encuentra quizá mutilada, quizá "reducida", quizá modificada. La historia del lenguaje, es decir, de los lenguajes, ostenta quizá las marcas de la escritura, de las diversas escrituras y grafismos, desde que se los inventó. Sin embargo es posible, no sin esfuerzo, encontrar la palabra a partir de lo escrito, reconocerla en él mediante la reactivación de la respiración, de los ritmos, del canto, de los gestos, mediante la reinvención de la inspiración primero, mediante la recreación de la palabra. En ocasiones, ésta ha huido. ¿Quién puede volver a encontrar en las Escrituras la "palabra bíblica"?

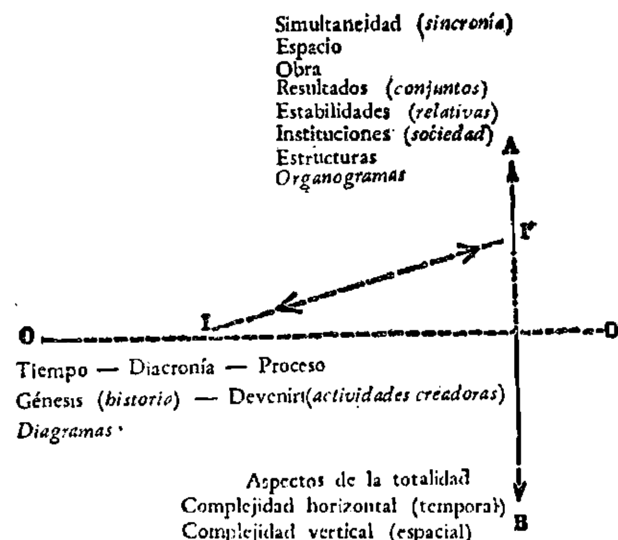
Las técnicas perfeccionadas de registro (tocadiscos, magnetófono) confirmaron la enseñanza de la escritura, o más bien descubrieron dichas enseñanzas haciéndolas entrar en la práctica social. Del mismo modo, ese hecho cuya familiaridad disimula las paradojas, la música —que entre los filósofos pasaba por ser pura temporalidad , se fija también en discos o cintas magnéticas, con toda fidelidad.

Quien conserva de la filosofía su esfuerzo dirigido hacia lo universal, a la vez que plantea en nuevos términos los antiguos problemas, puede, con todo derecho, preguntarse si no hay en ello un esquema muy notable. El tiempo y el espacio fueron siempre tomados aisladamente por los filósofos. Cuando trataban de reunirlos, lo hacían en abstracto, a partir de su separación, lo mismo que en el caso del objeto y el sujeto, el espíritu y la naturaleza, el alma y el cuerpo. Aquí el tiempo y el espacio están

reunidos en una relación definida, que da lugar a técnicas operatorias. Pero si se mira bien en derredor, no resulta raro encontrar conjuntos simultáneos, que dependen o que "resultan" de un proceso temporal. Por ejemplo, un paisaje (rural o urbano), un conjunto arquitectónico, un cuadro (pictórico), o inclusive el lenguaje, y quizá la propia sociedad, con las instituciones que la mantienen y las obras que la hacen sensible. El procedimiento por medio del cual el ingeniero de sonido fija en el disco una sinfonía (y la reversibilidad de esta operación cuando el disco devuelve la sinfonía en su desarrollo temporal), o el estudio de las escrituras y los grafismos, ¿no permiten sorprender ciertos aspectos de la actividad creadora, ya que no revelar los secretos de la creación misma? De tal manera haríamos más efectiva la superación de la inteligibilidad filosófica, puesto que los filósofos elegían como su principio, bien el tiempo (el "mundo", desarrollo temporal, devenir dramático), bien el espacio (el "cosmos", despliegue o jerarquía de los "seres" en su coexistencia simultánea).

El esquema así obtenido, correspondiente a actos productivos y a técnicas precisas, ¿podría trasformarse legítimamente en "modelo general? ¿En tipo de inteligibilidad? Intentémoslo. Nosotros mismos podemos proyectar ese modelo abstracto, pero correspondiente por hipótesis a lo "concreto" y que permite llegar a ese concreto, sobre la simultaneidad de una hoja de papel blanco. Representaremos verticalmente lo espacial, el cuadro resultante, el dato sobre el terreno, y horizontalmente el proceso, la génesis, lo temporal, la actividad que se desarrolla en una sucesión de etapas que se encadenan (véase la figura de la página siguiente).

Este modelo (representación de una representación, proyección de un esquema ya abstracto) debe ser utilizado con prudencia y ser puesto a prueba. Tiene dos "dimensiones", pero no es posible definir este término con el rigor que le atribuyen los matemáticos. Nada permite afirmar que todos los hechos humanos (sociales e históricos) puedan ser representados según dos dimensiones. Supuestamente, sólo tenemos ante nosotros un "modelo reducido". Por cierto que deja escapar una parte de las riquezas del devenir humano, y de lo que nace de él. No tenemos derecho a considerarlo exhaustivo, ni explicativo. Formula un interrogante: ¿qué sucede con exactitud en el punto (o más bien en los diversos puntos) de intersección y de interferencia entre la horizontal y la vertical, entre lo temporal y lo espacial? ¿Dón-



N. B. Las dos complejidades o interacciones deben ser concebidas como crecientes. Resulta claro que en este modelo no es posible disociar *suceso* y *estructura*. Como el hecho marcado I' forma parte de la sincronía AB, remite al suceso I, en el eje temporal OO' (el de la historia). La historia como ciencia supone el avance *recurrente* que va de I' a I. La historia como proceso sólo se logra por un jalonamiento que supone una sucesión coherente de recurrencias. La filosofía de la historia suponía que el pensamiento se establecía sobre el eje del tiempo y seguía la génesis. Omitía los avances recurrentes, los de los historiadores, los del rigor científico. Pero la recurrencia sólo tiene alcance y sentido si existe la génesis, si el jalonamiento permite llegar, no a cortes arbitrarios en el devenir, sino al propio devenir.

de y cómo se realiza la acción creadora? Cuando asistimos al registro de un disco o cuando lo ponemos en el tocadiscos, no por ello sabemos cómo se realiza el paso de lo temporal a lo simultáneo, y por qué es reversible. Debemos preguntárnoslo. Del mismo modo, aquí, el objeto de la investigación, el lugar de la inteligibilidad (si se confirma esa hipótesis), no es el tiempo tomado aisladamente (tesis de una parte de los idealistas clásicos), ni el espacio (tesis del sentido común, del geometrismo cartesiano y del mecanicismo materialista), ni de las actividades

tomadas en forma aislada, ni las obras, ni la horizontalidad separadamente (la diacronía), ni la verticalidad aisladamente (la sincronía). Es su encuentro, su articulación: la transición, el paso de las actividades a los resultados.

Nada autoriza a efectuar "cortes" horizontales en la verticalidad, o verticales en la dimensión temporal, sin adoptar las mayores precauciones. En mayor medida que en fisiología, semejantes "cortes" corren el peligro de matar el objeto estudiado. Quien procede de esa manera hace surgir de su operación (de su técnica, que en el primer momento parece epistemológicamente justificada) un "artefacto", un producto artificial, que parece objeto de ciencia, construcción satisfactoria para el conocimiento. Sin embargo, supongamos que en I′ encontramos un hecho o un elemento marcado, que podemos fechar: un monumento, una institución, una ley, una obra. Debemos buscar de dónde le viene esa marca, qué sucedió en la fecha indicada. Por consiguiente, no está excluido que lleguemos a jalonar el eje OO′ y a establecer correspondencias entre los conjuntos de puntos I e I′. El conocimiento puede también marchar regresivamente (de O′ a O, de I′ a I) y progresivamente (de O a O′, de I a I′). En I podríamos construir eventualmente una verticalidad que no sería un corte arbitrario efectuado en un proceso hipotético, simple proyección en el pasado del actual AB.

Última observación. Del hecho de que la palabra y la música se muestren susceptibles de inscripción casi integral, no podemos extraer conclusión alguna sin peligro de extrapolación. Aunque esta circunstancia notable nos proporciona un modelo, podría ser que nos encontráramos, en estos dos casos, con casos límites. Un modelo sólo vale por comparación con otros modelos, con los hechos. En cada dominio, debemos examinar lo que permite su empleo y lo que lo prohíbe. Lo que se acerca a él y lo que se separa de él[12].

[12] Ese modelo fue propuesto por primera vez a propósito de un objeto sociológico concreto, en una rama particular de la sociología (*Perspectives de la sociologie rurale*. Cahiers internationaux de sociologie, 1953). Fue tomado por J. P. Sartre (*Critique de la raison dialectique*, págs. 41-42). Como lo estipuló explícitamente Sartre, se trata de un método, el método analítico-regresivo, que sigue un camino histórico genético. El "modelo" precisa el método, pero remite a él. No parece que, después de haberlo tomado, Sartre haya entendido ese método — y ese modelo — como hilo conductor en sus investigaciones. La campaña de Lévi-Strauss con-

Pasemos ahora, de estas consideraciones epistemológicas (metodológicas), a las recientes adquisiciones de la lingüística científica. Una de ellas parece particularmente importante y fecunda.

NIVEL DE ARTICULACIÓN E INTELIGIBILIDAD

El lenguaje corrientemente hablado (y escrito) ofrece al análisis el perpetuo enmarañamiento y la estrecha imbricación de tres niveles distintos, por lo menos. Dejemos a un lado por el momento el tercer nivel: *la frase* (corte y disposición del discurso en unidades distintas, las frases). Consideremos sólo, en primer término, los dos primeros. Su distinción no es un resultado del análisis; el lingüista se conforma con notificar respecto de las diferencias, continuamente vividas, ya que no percibidas por los interesados (el "locutor", el que habla; el "receptor", el que escucha), en una unidad constituida precisamente por esas diferencias. El lenguaje humano es *articulado* (con relación a los gritos de los animales, a los gemidos de dolor o de placer, a los balbuceos de los niños pequeños; en una palabra, con relación a todas las "expresiones" naturales). Cosa que todos saben. Los lingüistas han descubierto una *doble articulación.* La primera se compone de unidades significantes, que cada uno de los miembros de una sociedad (de una comunidad lingüística) sabe emplear para formular su experiencia personal. Esas unidades, las "palabras", son distintas, separadas y percibidas como tales. Cosa que, cuando se escribe, se representa en el papel por medio de un blanco; corresponde a una posible detención de la palabra. Estas unidades significantes no son inanalizables, pero las unidades que en ellas descubre el análisis tienen un carácter que las distinguen de las unidades de primera articulación; no son significantes: "sílabas", como se dice corrientemente, o sonidos indicados en la escritura por las letras del alfabeto. "Ya hemos visto que cada una de estas unidades de primera articulación presenta un sentido y una forma vocal (o fónica). No podría ser analizada en unidades sucesivas más pequeñas, dota-

tra la historia y la historicidad (cf. *La Pensée sauvage*, capítulo IX, pág. 324 y ss.) sólo puede explicarse por una violenta inclinación hacia lo sincrónico contra lo diacrónico, cosa que en nuestra opinión no es obligatoria. He ahí el dogmatismo estructuralista.

das de sentido: el conjunto *cabeza* quiere decir «cabeza», y no es posible atribuir a *ca*, *be* y *za* sentidos distintos cuya suma fuese equivalente a «cabeza». Pero la forma vocal es analizable en una sucesión de unidades, cada una de las cuales contribuye a distinguir *cabeza*, por ejemplo, de otras unidades como *cama*, *beso*, *zapato*. Esto es lo que se designará como segunda articulación del lenguaje[13].

Detengámonos en esta distinción para explicar, en la medida de lo posible, sus enseñanzas. El lingüista que trabaja con el lenguaje corriente, que se esfuerza por respetar sus elementos y por no "notar" nada que no esté ya indicado en él, encuentra inmediatamente formulaciones discutibles, que modifica. En el lenguaje corriente, las letras del alfabeto son *signos*. El lingüista descubre que son signos sin significación. Un enunciado (voy a la ciudad) o una parte de ese enunciado (voy-a-la-ciudad) implica un *significante*, y una significación, el *significado*. En lo que respecta a los signos, el lingüista anotará entre comillas ("voy a la ciudad") el significado, y entre barras, en alfabeto fonético convencional, elaborado internacionalmente, el significante (ʒ por *je, etc.*)*. Por lo demás, se advierte muy bien en qué forma los conjuntos de palabras se componen de signos. ¿Pero las frases y las reuniones de frases? Proponemos que se las denomine supersignos[14].

Por lo tanto, el lingüista introduce un término científico para designar lo que reconoce como unidades significantes, es decir, como signos lingüísticos elementales, dotados de doble rostro (rostro significado, significación; rostro significante, forma vocal analizable en unidades de segunda articulación, no significantes). Los denomina *monemas*. Las unidades de segunda articulación se llaman *fonemas*. La distinción y el concepto de la doble articulación tienen tal importancia, que permiten definir el lenguaje. "Un lenguaje es un instrumento de comunicación según el cual la experiencia humana se analiza, en forma distinta en cada comunidad, en unidades dotadas de contenido semántico y de expresión fónica, los monemas. Esta expresión fónica se

[13] A. Martinet, *Eléments*, pág. 19. No todos los lingüistas están de acuerdo en cuanto a la imposibilidad de un análisis de las unidades significantes en unidades significantes más pequeñas. Cf. *infra*.

* Porque el ejemplo en el original francés es, por supuesto, *je vais en ville* (*N. del T.*).

[14] Término tomado de A. Moles.

articula a su vez en unidades distintivas y sucesivas, los fonemas, en número determinado en cada idioma, cuya naturaleza y relaciones mutuas difieren también de un idioma al otro" [15]. Por lo tanto, la *doble articulación* caracteriza a la vez el lenguaje humano y lo que es propiamente lingüístico en las "expresiones" del hombre. Es común a todos los idiomas. Fuera de la doble articulación no hay idioma, nada que tenga que ver con la lingüística.

Subrayemos inmediatamente que las unidades de segunda articulación tienen un número finito: las letras de los alfabetos, los sonidos emitidos en los idiomas —que sin embargo son muy diversos— estudiados en el planeta terrestre. Estas unidades se combinan entre sí, y dependen de una rama especial de las matemáticas, el cálculo de combinaciones. Se las puede inventariar y caracterizar a cada una de ellas por cierto número de *rasgos pertinentes* (los *distinctive features*, de R. Jakobson) que la distinguen y oponen a las otras unidades. La unidad no debe concebirse en términos lógicos, aunque sea necesario concebirla en términos formales. Cada unidad contiene una multiplicidad en acción; es un haz, un paquete de características, de oposiciones simultáneas. Las unidades de segunda articulación se ubican por sí mismas —digámoslo así— en un cuadro de oposiciones, la más conocida de las cuales es la que pone frente a frente el conjunto vocálico (las vocales, en el lenguaje corriente) y el conjunto consonántico (las consonantes, precedidas siempre por lo menos por una vocal). Por ejemplo, el fonema (*b*) se definirá como *implosivo* por oposición a (*p*), como *no nasal* por oposición a (*m*), como *labial* por oposición a (*d*), etcétera. Los sonidos empleados en la práctica son más bien realizaciones (sensibles) de los fonemas así separados, antes que esos fonemas mismos [16]. El inventario de esas unidades y de sus características pertinentes (oposiciones distintivas) parece siempre posible para cada idioma, y siempre limitado. Por lo tanto, se entiende fácilmente que la *fonología*, que estudia esas unidades, se haya convertido en una ciencia rigurosa, que utiliza procedimientos matemáticos (combinaciones, figuras geométricas,

[15] A. Martinet, *ob. cit.*, pág. 25.
[16] Trubetzkói, *Principes de phonologie*, traducción francesa, pág. 40.

cuadros o "matrices", cadenas de Markov, cálculo de probabilidades, etc.) [17].

Cada idioma parece caracterizado por un *sistema fonemático* cuyo aprendizaje hace el niño pequeño seleccionando, de entre todos los sonidos posibles —en la continuidad y el caos melódico de su expresión natural (parloteo, balbuceo)—, los que acepta y filtra su comunidad lingüística. El niño adquiere, según expresión de Trubetzkói, un "tamiz fonológico".

¿Sucede lo mismo con las unidades de primera articulación? Es probable que no. Con economía, utilizando espontánea y naturalmente la ley del menor esfuerzo, los seres humanos (sociales) utilizan un número finito de unidades elementales (fonemas) para producir un número ilimitado de unidades significantes: las palabras (monemas) y las frases.

Sólo en apariencia es sencillo y fácil captar la diferencia entre los dos niveles. El número de combinaciones (entre las "letras" y las "sílabas") es inmenso. El número de palabras (monemas) que figura en el diccionario de un idioma (léxico) no es infinito. En principio, el inventario del léxico es ilimitado (infinito), y finito el número de combinaciones de los átomos (elementos) de la significación. En rigor, la distinción no tiene la brutalidad que se le podría atribuir a partir de las antiguas categorías filosóficas: lo infinito y lo finito. Dificultad complementaria, que muestra hasta qué punto el conocimiento se basa en distinciones que inmediatamente debe atenuar, desmentir, refinar, y en ocasiones superar: existen unidades significantes que son unidades discretas (distintas) y que sin embargo no pueden considerarse monemas. No figuran en el diccionario (el léxico), sino en la gramática (morfología del idioma). Examinemos las "sílabas" finales de las palabras: travail*lons*, travail*lez*, travail*les*, etc. El lingüista las designará con un término especial, *morfemas*, para distinguirlas de los *lexemas* (que figuran en el *léxico*, como por ejemplo la palabra *travail*). Pero esos morfemas se caracterizan por oposiciones pertinentes: se oponen unos a otros; entran en las listas o cuadros en los cuales se oponen por contrarios, de a pares: singular y plural; masculino y femenino. De tal modo, constituyen *paradigmas*. Las conjugaciones, las declinaciones, con los "morfemas" que se agregan a las raíces extraídas del léxico para especificar los

[17] Cf., por ejemplo, R. Jakobson, *Essais*, pág. 137 y ss. (el triángulo primordial).

casos y las personas, son ejemplos de paradigmas. Su inventario, siempre muy limitado y preciso, fue llevado a buen término, desde hace tiempo, por los gramáticos. Pero las listas de oposiciones se extienden a los lexemas: bueno y malo, justo e injusto, grande y pequeño, luz y tinieblas, cielo y tierra, etc. Se podría decir que en el enunciado "la cerveza es la mejor bebida" el término "mejor" se entiende por oposición a "mal" y "cerveza" por contraste con las otras palabras, reales o posibles, del enunciado; con "vino", con "sidra", o inclusive por elección entre los términos que figuran en el grupo lexical de las bebidas. Pero en ocasiones parece borrarse la diferencia importante entre *contraste* y *oposición.* Agreguemos que existen casos aun más dudosos. La sílaba (diptongo) "ée" en las palabras francesas siguientes: bouch*ée*, beauqu*ée*, cuiller*ées*, charret*ée*, ¿es un morfema? ¿Las palabras consideradas forman un grupo, teniendo en cuenta que no se oponen ni se encadenan, que no están vinculadas por contrariedad ni por contraste? *Ée* indica el llenado y por lo tanto es una unidad significante, pero no es más que un sufijo, que no tiene unidad y sólo significa por medio de una palabra (un lexema: *bouche, bec, cuiller, charrette*) a la cual se aplica.

No podríamos afirmar de antemano, acerca de estos casos intermedios, que son "inclasificables", pues los encontramos al tratar de clasificar las unidades (elementos) del lenguaje. Nos impiden disociar por completo los niveles, prohibir en forma radical la aplicación, al uno, del método analítico aplicable al otro. De tal manera tenderíamos hacia un dogmatismo, puesto que existe transición entre los niveles.

Pero es indudable que el proyecto de un inventario completo del vocabulario, de un sistema lexical completo y cerrado, provoca las mayores objeciones. El léxico se mantiene abierto. ¿Hacia dónde? Hacia la invención en el vocabulario, hacia los descubrimientos en la práctica, en la técnica. ¿Qué se puede replicar a Mounin? "La importancia de esta separación —entre *inventarios limitados* e *inventarios ilimitados* en lingüística— se debe a que toca los problemas capitales del análisis estructural. Los inventarios limitados (de la fonología, de la morfología) señalan en qué forma el lenguaje es un sistema *sui generis*, un código de señalización que trata de trasmitir la mayor cantidad de informaciones posibles con el menor número de señales posibles y la menor cantidad de errores al mismo tiempo." Lo que da razón a Saussure, quien define la lingüística como ciencia

que tiene por objeto el lenguaje encarado en y por sí mismo. En tanto que los inventarios ilimitados reflejan la separación "entre la lingüística considerada como un sistema de formas y las significaciones de esas formas, la separación capital entre las estructuras limitadas del código constituido por el lenguaje y las estructuras limitadas de nuestro descubrimiento, de nuestra experiencia, de nuestro conocimiento, eternamente inconcluso, del mundo" [18]. Tendremos que volver a esto.

Diremos que hay un gran peligro en estudiar lo ilimitado a partir de lo limitado, con las técnicas combinatorias apropiadas a los elementos inventariables. Por cierto que la operación resulta tentadora debido al tratamiento riguroso de los "átomos" así considerados. Definir el hecho lingüístico (y por medio de él el hecho social y los hechos humanos) por un solo *nivel*, es una operación reductora. Reduce el hecho considerado a un elemento. Nos preguntaremos si la fonología, a la cual se considera —con sus inventarios y su combinatoria— la nueva inteligibilidad y el modelo de la ciencia del ser humano, responde a ese designio. ¿No se confunde cierto orden del conocimiento con el de la realidad? "Es normal —según Martinet— que la descripción de una lengua comience por una exposición de su fonología" [19]. Pero la fonología describe el funcionamiento de los órganos que contribuyen a la producción de sonidos. Clasifica las sonoridades (en oclusivas, aspiradas, redondeadas, retractivas, posteriores, anteriores, compactas, difusas, tensas, blandas, etc.). ¿No será, lo mismo que la fisiología, que la acústica, una ciencia de la naturaleza antes que una ciencia de la realidad humana? ¿O se situará en el gozne entre los dos grupos de ciencias? En esta perspectiva, sería muy discutible ubicarla en la base, o en la cúspide de la ciencia de la realidad humana. Por motivos metodológicos, no es posible tomar prestado el modelo de lo inteligible nuevo *en un nivel.* Si hay renovación de la inteligibilidad, ese aporte debe provenir del hecho mismo de la articulación, es decir, de la existencia de niveles articulados.

Sin embargo, corremos el riesgo de ir demasiado lejos en la crítica y franquear, sin percibirlo, el umbral que separa la crítica radical de la hipercrítica mal justificada. Si erigimos en criterio la doble articulación, oponemos (quizá) al dogmatismo

[18] G. Mounin, *Problèmes théoriques de la traduction,* Gallimard, 1963, págs. 137-138.
[19] *Ob. cit.,* pág. 45.

de la fonología un dogmatismo de la lingüística. Perdemos (quizá) la inspiración o la intuición de Saussure. El fundador de la ciencia moderna del lenguaje afirmaba que la fonética difiere de la fonología. La primera es histórica —decía—, no así la segunda. Además, y principalmente, veía en la lingüística un caso particular de una ciencia más general. El texto se ha hecho célebre: "Se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social [...]. *La llamaremos semiología* [...]. Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será, pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así es como ésta se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos" [20]. Cosa que Jakobson comenta de la siguiente manera: "El lenguaje y la cultura se implican recíprocamente; el lenguaje debe ser concebido como una parte integrante de la vida social [...]. Cuando determinamos qué es el lenguaje, debemos compararlo con otro sistema simbólico. El sistema de los gestos, por ejemplo [..]. Este sistema de los gestos ofrece semejanzas instructivas con el lenguaje, y también diferencias no menos notables. Frente a la inminente tarea de analizar y comparar los distintos sistemas semiológicos, debemos recordar no sólo el lema de Saussure —la lingüística, parte integrante de la ciencia de los signos—, sino también la obra monumental de su eminente contemporáneo, uno de los más grandes precursores del análisis estructural en lingüística, C. S. Peirce [...]" [21].

¿Tenemos aquí el papel de avivar las controversias, de enconar las fricciones, de llevar ante el público las discusiones de tendencias y de escuelas? Por cierto que no. Y sin embargo estos conflictos se mantienen latentes; a menudo degeneran en rivalidades de personas, en querellas sordas y furtivas de clanes, sin que la discusión y la confrontación de las teorías lleguen a la luz del día. Tales son los hábitos y las costumbres de ese

[20] F. de Saussure, *Curso de lingüística general,* ed. Losada, Buenos Aires, 1965, pág. 60.
[21] R. Jakobson, *Essais,* pág. 27; C. S. Peirce, *Callected Papers,* Harvard, 1960.

grupo social, los sabios. No es la primera ni la última vez que intervendremos en ese sentido: para llevar a plena luz las contradicciones.

Martinet, quien determina por medio de la doble articulación la esencia del lenguaje humano y el objeto de una ciencia rigurosa, considera que es preciso reservar el término de "lengua" a dichos objetos: "¿Se lamenta que de ese modo se excluyan de la lingüística los sistemas de comunicación que articulan los mensajes en unidades sucesivas, pero que no someten esas unidades a una articulación complementaria? El deseo de hacer entrar la lingüística en el marco más vasto de una semiología general es legítimo, pero nada se perderá con señalar lo que entre los sistemas de signos constituye la originalidad de las lenguas. Lo que establece la especificidad de la lengua fundamenta al mismo tiempo el rigor de la lingüística". Por lo tanto, Martinet no vacila en llegar a la siguiente conclusión: "Los demás usos del lenguaje son metafóricos. El lenguaje de los animales es una invención de los fabulistas. El de las hormigas es una hipótesis más que un dato de la observación. El de las flores es un código, como tantos otros..." [22].

En forma discreta, el eminente lingüista separa de la ciencia las generalizaciones de la lingüística. ¿Contra quién apunta? En apariencia, contra Lévi-Strauss y su escuela. Lévi-Strauss se inspira en la fonología elaborada por Trubetzkói, en sus inventarios y sus cuadros combinatorios. A partir de ese modelo o de ese "núcleo" postula su tesis más célebre: el encadenamiento de operaciones mentales inherentes a las relaciones humanas en las sociedades denominadas primitivas, o, si se quiere decir de otra manera, la inherencia de una lógica en las relaciones sociales. Atribuye a los hombres, desde el "origen", la capacidad combinatoria que aparece en la lengua, definida por el modelo fonológico, lo que hace de la lengua un sistema (cerrado). El nivel de los inventarios limitativos se generaliza en esquema del entendimiento humano y de las relaciones operatorias (comunicaciones, intercambio). Lévi-Strauss estudia de la misma manera los sistemas de parentesco, los cuadros genealógicos, los intercambios de mujeres y de bienes, los relatos este-

[22] Cf. todo el artículo dedicado a la doble articulación, en *Travaux du cercle linguistique de Copenhague*, V, 1949.

reotipados descomponibles en secuencias fijas (las combinaciones de *mitemas*).

El lector atento observa con divertido asombro las acrobacias a que se entrega Lévi-Strauss para eludir o soslayar el concepto de doble articulación en la *Obertura* ya citada de *Le Cru et le Cuit*, a la vez que extiende sus tesis a la música, a la pintura, a todo tipo de "lenguaje". Sería preciso citar todas esas páginas, cuyo objetivo (más irónicamente: su estructura latente) creemos percibir: cubrir con extrapolaciones las reducciones abusivas.

El lector puede comprobar también con cuánta rapidez pasa R. Barthes sobre este fastidioso problema en el artículo en que presenta los *Élements de sémiologie*[23]. ¿Acaso no quiere, acaso no puede responder a la objeción de Martinet? Uno se lo pregunta. La semiología, o ciencia general de los sistemas de signos, ¿puede eludir el argumento aceptando un menor rigor? ¿Queriendo estar más cerca de la literatura y de la crítica literaria que de la ciencia? Desearíamos saber si para Barthes la vestimenta implica una doble articulación, puesto que existen piezas elementales (pantalón o falda, saco o blusa, etc., quizá susceptibles de clasificación según rasgos pertinentes, como los fonemas) y conjuntos significativos (quizá homólogos de los morfemas). Barthes se conforma con afirmar que la semiología de la vestimenta no es de orden lexical, sino sintáctico[24], cosa que no resulta en modo alguno esclarecedora. Y sin embargo, ¿cómo discutir la existencia de campos sensibles, henchidos de significaciones, recargados de sentido —la música, por ejemplo—, que el lenguaje y la lingüística no bastan para describir, ni analizar, ni explicar? ¡Cuán seductor el programa de un estudio general de los campos y sistemas de signos: los gestos (por lo menos los ritualizados), las vestimentas y la moda, los códigos tales como el código carretero, los balizamientos y señalamientos, sin contar los sistemas un tanto anticuados como los blasones y la heráldica! ¡Pero cuán difícil! Puedo describir semiológicamente el árbol de la plaza de mi aldea. Tiene un sentido. Forma parte de un conjunto, quizá de un sistema de signos o de un grupo de objetos plenos de "valores". ¿Pero existe tal sistema? ¿Ese árbol es signo o símbolo? Más adelante veremos las dificultades inherentes a esta distinción. Además, si describo ese

[23] *Communications*, núm. 4, pág. 123.
[24] *Critique*, marzo de 1959, pág. 251.

árbol en la sincronía, en función de lo que percibo —esta aldea, otras aldeas—, corro el riesgo de omitir algo importante, que por lo demás cayó en el olvido: ese árbol de la Libertad fue plantado en 1848.

En cuanto a Jakobson, éste no desconoce la doble articulación. También él la extrae. El nivel científico es el de la fonología, es decir, de los elementos (atomísticos) clasificables por oposiciones pertinentes (*distinctive features*). Sin embargo, este autor se aleja del "fonologismo" estrecho y sectario. No se puede decir que emplee sin precauciones la operación reductora. Si bien no utiliza plenamente el concepto de articulación y la doble articulación (esclarecida por la escuela rival, la de Martinet), mantiene las diferencias de planos y de dimensiones. Según él, todo código es un sistema; agrupa en forma coherente las distinciones u oposiciones pertinentes, y la coherencia interna (inmanente) le es necesaria. En cuanto a la combinatoria, se ejerce en el plano de las asociaciones (encadenamientos asociativos en la cadena hablada). Los dos planos dependen de la morfología (es decir, de los inventarios limitados). Sin embargo, según Jakobson existen dos planos bien distintos. Ello no obstante, entre ellos hay encuentros, yuxtaposiciones, interferencias, neutralizaciones, proyecciones del uno sobre el otro. Cosa que proporciona a los análisis de Jakobson una notabilísima flexibilidad para acercarse a lo concreto, que ya tendremos ocasión de subrayar. Parece que su obra ejerce una influencia benéfica sobre las investigaciones llamadas estructuralistas[25]. La semántica y la semiología, según Jakobson, forman parte de la lingüística, en tanto que sus disciplinas estudian los códigos y las combinaciones, es decir, los dos planos (o dimensiones) con sus interacciones complejas[26].

En resumen, en cuanto examinamos las dificultades de la ciencia moderna del lenguaje y su aporte efectivo comprobamos la división de las tendencias. La una se esfuerza por precisar la inteligibilidad y la racionalidad inherentes al lenguaje. La otra

[25] Si le está permitido a un sociólogo apreciar la obra de un etnógrafo, diremos que esa influencia resulta sensible en el cuerpo del libro de Lévi-Strauss *Le Cru et le Cuit*, en el cual el autor emplea conjuntamente el concepto de código y el de combinación. En nuestra opinión, el libro vale más que su *Obertura*, que trata de generalizar ciertas tesis. La extrapolación reaparece una y otra vez.

[26] *Ob. cit.*, págs. 39-40.

se esfuerza por extender esa inteligibilidad supuestamente bien definida, en lugar de restringirla a su "núcleo". Quiere concebir el todo social en función del lenguaje y, recíprocamente, el lenguaje en función de lo social, representado como sistema de signos, o más bien como sistema de sistemas.

¿Debemos pronunciarnos? Por supuesto. Pero nada nos apremia. Confesemos nuestra perplejidad y no nos apresuremos a salir de ella. ¿Acaso lo hacemos para introducir en la continuidad metódica de la reflexión los procedimientos del "supenso"? Exactamente, no. Nos parece más interesante mantenernos en la incertidumbre, examinar los argumentos de las tendencias y las escuelas, precisarlos, si hace falta, y luego introducir nuestra propia argumentación. Que quizá penetre de manera insensible en el corazón de la incertidumbre.

La perplejidad aumenta cuando examinamos de nuevo el caso de la música. Conocemos la paradoja. Más aérea, más fluida aun que la palabra, es registrable. El proceso central se fija espacialmente, se hace posible la reversibilidad de la fijación en un espacio orientado (a tal punto, que una técnica de producción de los objetos sonoros utilizados por los músicos actuales consiste en el reenrollamiento puro y simple de cintas magnéticas, en el paso de atrás a adelante y en la inversión del tiempo). Hemos examinado el hecho, pero sin aclararlo. ¿Por qué la fijación y la reversibilidad? Porque las dos articulaciones se reconocen en música. La primera se define por los *timbres*, es decir, por los armónicos que emiten los diversos instrumentos y que utiliza la armonía clásica (la música sinfónica). El músico que compone para un solo instrumento (piano, por ejemplo) no por ello tiene menos en cuenta los armónicos —los timbres— propuestos a ese instrumento. Si bien es cierto que las unidades no están separadas por blancos, silencios o pausas, y que por consiguiente su carácter "discreto" no se impone con evidencia con igual título que en el lenguaje (escrito), son, sin embargo, legibles en las representaciones gráficas (curvas representativas). Físicos y músicos las estudian por medio de técnicas particulares y de cálculos específicos: series e integrales de Fourier [27]. El primer nivel de

[27] El análisis armónico difiere, por las formas matemáticas que emplea, del fonológico. No parece que Lévi-Strauss, en la "Obertura" de *Le Cru et le Cuit*, haya comprendido las analogías y las diferencias entre música, lingüística, invención estética, etc.

articulación comprende los *intervalos,* bien definidos desde hace varios siglos, a saber, desde el uso generalizado de instrumentos de sonido fijo y de teclado (clave, piano). Estos instrumentos suplantaron, en la técnica y la composición musicales, a los más cercanos a la voz y la melodía, como por ejemplo el violín. Este camino ocupó más de un milenio, desde la cítara y la lira hasta el piano, pasando por el laúd. Los intervalos fueron determinados con extremo rigor por los matemáticos, los físicos, los músicos. Lo mismo que sus combinaciones, inversiones, repeticiones. El paso del proceso temporal (sucesión de las notas a intervalos fijos, en las octavas) a la simultaneidad (los acordes) está asegurado y perfectamente definido en ese nivel. En sus tratados, Rameau dio, desde la primera mitad del siglo XVIII, la noción de *acorde,* nueva para la época, aunque desde hacía mucho se utilizaba la simultaneidad vertical de las notas, junto con su sucesión horizontal (voces en la fuga y el contrapunto). La armonía se acerca en forma singular a una lógica, precisamente a consecuencia de las propiedades de los acordes (simultaneidad, inversión) y de los intervalos (repeticiones). Los acordes se encadenan, se llaman entre sí, se excluyen, según ciertas imposiciones: las leyes y reglas de la armonía clásica. No se entiende bien por qué Lévi-Strauss reprocha "el objetivismo de Rameau" al afirmar que la música encuentra su primer nivel de articulación en la "estructura jerarquizada de la gama", en tanto que el segundo grado es aportado por el compositor, quien introduce la "función significante" [28]. Nuestro análisis de la música y de los dos niveles de articulación es bastante diferente, menos "subjetivista" que el de Lévi-Strauss. Permite mostrar cómo y por qué fueron inevitables las trasformaciones de la música. La armonía clásica, la de Rameau, la que permite la gran música orquestal, era un vasto sistema racional análogo a una filosofía, no la simple promoción de una escala musical física a la jerarquía de función significativa. La armonía implicaba una lógica, una racionalidad inmanente y por lo demás limitada. Sólo podía agotarse y superarse. No era posible que dejara de manifestarse una contradicción, al comienzo inadvertida, entre la escala bien templada (los doce tonos iguales) indispensables para las trasposiciones, modulaciones, inversiones y repeticiones, por una parte, y por la otra el privilegio exorbitante, verdaderamente ontológico y sustancialista, atribuido a la

[28] Cf. *Le Cru et le Cuit,* págs. 29 a 32.

tónica. Los regresos a la tónica (cadencias) se recargaban de simbolismos afectivos: tensiones y aflojamientos, esfuerzo y reposo. Cuando Schoenberg define la serie, después de haber empleado los doce sonidos cromáticos sin destacar a uno de ellos, declara que la nueva armonía compone "con sonidos que sólo tienen relaciones entre sí", cosa que curiosamente corresponde a la noción de un conjunto cada uno de cuyos términos se constituye por diferencias, sin sustancialidad. La serie en la nueva armonía, la de Schoenberg, se acerca a un sistema de características distintivas, a una estructura, y se aleja de la física racionalista, que postula y supone una referencia privilegiada y sustancial (en música, el tono; en otras partes, el espacio y el tiempo absoluto, etc.). Pero de la noción así formulada de *serie* surge muy pronto la de melodía de timbres (serie de timbres, *Klangfarbenmelodie*), que supera la oposición entre la melodía y la armonía. Por consiguiente, hay, a la vez, elaboración formal y dialectización de la forma (musical).

Del privilegio ontológico atribuido a lo tonal, de sus simbolismos, de su carácter absoluto, debía surgir toda la relatividad de los doce sonidos de la escala. Sabido es que un acorde de más de seis notas no entra ya en la tonalidad clásica. Ésta estalla o se disuelve, desde adentro y desde afuera, tanto por su historia interna como por la historia externa de su sistema, la de la cultura y la civilización. Y ello precisamente porque es sistema, lógica inmanente. El movimiento dialéctico arrolla a las formas constituidas y fijas. ¿Cómo aceptar, entonces, las severas apreciaciones de Lévi-Strauss sobre la música moderna, relacionada con la "miseria de los tiempos"? Semejante neoclasicismo resulta sorprendente. ¿En qué nostalgia se inspira? ¡Si hay miseria, ésta tiene otra profundidad que la de ese arte (música o pintura), cuyo destino expresa otra cosa que su propia situación!

Los intervalos no ofrecen sólo la posibilidad de un corte temporal (la sucesión de las notas, que estructura el *continuum* sonoro). Implican un criterio de *recurrencia.* La reversibilidad de la sucesión (serie) temporal parece indispensable para la fijación de lo temporal en simultaneidad, y para la reproducción (repetición) de las series. En lingüística, el primer nivel de articulación (palabra o monemas) se ofrece a la experiencia común; al segundo nivel (fonemas) se llega por el análisis. La exposición de los conocimientos comienza por ese segundo nivel de articulación. Lo mismo sucede en música. Pero el análisis pudo reali-

zar progresos decisivos en el nivel más fino, el de los timbres (armónicos). La definición de las proximidades, de las diferencias, de las distancias, de los fenómenos periódicos repetibles, fue llevada casi hasta la perfección. De ahí la "alta fidelidad" de esas reproducciones que nos dan un simulacro objetivo de un conjunto de sucesos sonoros cargados de sonidos: una ópera, una sinfonía. Dejamos aquí a un lado la frase musical y el ordenamiento de las frases, es decir, la "composición" propiamente dicha. Se trata todavía de *formas* (la forma *sonata*, por ejemplo). Esas formas y ese arte de la composición, del corte y del ordenamiento de sonidos para crear un supersigno o superobjeto musical, dependen quizá de una retórica particular. Insistamos por el momento en el hecho de que la reproducción permite estudiar mejor semejante conjunto, aunque no explicarlo. No confundamos el análisis grosero con el análisis fino. No podemos admitir que la sincronización (en simultaneidad) de un conjunto temporal entregue, por ese solo hecho, el conocimiento de dicho conjunto. ¿No se tratará más bien de una etapa del conocimiento, de un medio de estudiar la sucesión temporal, de tenerlo ante sí, de contemplarlo con instrumentos crecientes (el *ralenti*, por ejemplo), de repetirlo a voluntad para volver a su génesis? Toda otra posición del problema implica una *reducción* abusiva.

Nuestra situación —la perplejidad— se confirma. Si reconocemos la doble articulación (e inclusive los tres niveles de articulación) en el campo musical, ¿no debemos conservar ese criterio? Sin duda podemos examinar, a partir de la lingüística, ese campo semiológico notable, la música. ¿Pero y los otros campos, los gestos, las vestimentas, los muebles, los monumentos, y en términos más generales el "mundo de los objetos"? ¿Debemos excluir esos hechos sociológicos de extrema importancia de una investigación realizada a partir del lenguaje en cuanto no encontramos en ellos la doble o la triple articulación? ¿Limitaremos de esa manera, desde el comienzo, el alcance del "modelo" que buscamos? Una vez más, no nos apresuremos a llegar a la conclusión.

Volvemos a encontrar aquí el problema más amplio de la inteligibilidad, o, con más exactitud, de la determinación renovada de lo inteligible. La teoría de la doble articulación nos muestra la coexistencia, en un encadenamiento perpetuo, de dos niveles diferentes en sí mismos. El flujo del devenir se analiza en niveles cuya diferencia no prohíbe, sino, por el contrario, presupone la

interpenetración (la articulación). Pero la filosofía y la psicología han llegado a determinar, en la experiencia práctica, niveles: la sensación, la percepción, los elementos de los objetos, los objetos, los agrupamientos de objetos. El estudio del lenguaje revela la interpenetración sin confusión de sistemas (fonemático, morfológico) y de conjuntos difíciles cuando no imposibles de sistematizar (léxicos). Muestra la superposición de los signos y supersignos: letras, sílabas, es decir, signos no significantes; unidades significantes, palabras; frases y grupos de frases; fonemas, monemas, lexemas, morfemas, etc. ¿El concepto de articulación no podría ayudarnos a entender mejor lo que se percibe, lo que se lee: experiencia sensible, texto social? Me paseo por la calle. Los escaparates y los objetos que hay en ellos me hacen señales. Son otros tantos signos que se reúnen y me dirigen un discurso promisorio y seductor. Las puertas, las ventanas, las fachadas, los adornos, ¿no son también signos ("semantemas")? Percibo o no percibo su reunión y el sentido de esos agrupamientos. En relación con esos signos elementales, las casas y la calle son supersignos y superobjetos. Si la casa (el inmueble) es un supersigno, un superobjeto respecto de los detalles (significativos o no) que la componen, es signo respecto de la calle y de la ciudad. Esta última, vasta configuración, es un supersigno y superobjeto. Invisible en su totalidad, se vuelve sensible y legible en los campos de signos y significaciones que ofrece. Tenemos ante nosotros dos y hasta tres niveles que se articulan. ¿Puede este esquema ampliarse, generalizarse? Tal vez. Pero no abusemos. No extrapolemos. De este análisis nos queda una adquisición. La comprensión del lenguaje hablado, y sobre todo de la lectura, podría esclarecer, sin duda, muchos hechos humanos, psicológicos y sociales. *Percibir* sería siempre, en mayor o menor medida, escuchar y leer, articular niveles distintos y unidades discretas. Se puede encarar esta generalización precisando la noción, que durante mucho tiempo fue indistinta, de *niveles.* Se trata de un aporte a la noción de inteligibilidad. Los niveles se superponen sin confundirse, un tanto como las notas en las líneas del pentagrama musical, legibles de dos maneras: horizontal (melodía) y verticalmente (acordes). Tendremos que volver a este análisis.

Último punto, no menos importante y vinculado de cerca a los precedentes. El lenguaje, según los lingüistas y según la experiencia práctica corriente, obedece en forma espontánea a la ley general del menor esfuerzo, del menor gasto de energías. Los locu-

tores tienden a decir lo menos posible con el máximo posible de garantía (de comprensión) y el menor costo (de esfuerzo, de energía). Esta es una proposición general, que contiene un término medio, entre los casos extremos de los parlanchines y los taciturnos, de los que hablan demasiado y de los que no saben expresarse. Por consiguiente, un lenguaje cambia con lentitud. La base de la "expresión" (del empleo de unidades significativas) en la combinación de un número restringido de elementos no significantes acentúa ese carácter *estable* de todo lenguaje. El sistema fonológico de una lengua sólo puede modificarse con lentitud, y según sus leyes (es decir, bruscamente, de un salto, cuando se realiza el cambio). Lo mismo sucede con el sistema morfológico. El conjunto lexical se enriquece con todas las innovaciones. Puede empobrecerse cuando declina en la sociedad cuya "expresión" es. Toda lengua posee estos tres caracteres: economía, estabilidad y apertura. Es preciso que las generaciones sucesivas se entiendan para trasmitirse su experiencia. De ahí los términos "depósito", "tesoro", constantemente empleados por los lingüistas, desde F. de Saussure. Toda lengua tiene una historia, pero según un ritmo particular, en la historia general de la sociedad a la que pertenece, de la cultura, de la civilización. Ese ritmo es lento.

Estabilidad e inteligibilidad

Si ponemos el acento en dicha estabilidad, ¿podemos definir mejor el nuevo inteligible? Algunos lo creen así. Ubican deliberadamente lo sincrónico (el cuadro simultáneo) por encima de lo diacrónico (el proceso, la génesis). Jakobson no teme afirmar "la más elevada validez de las leyes estáticas respecto de las dinámicas"[29]. Lo sincrónico contendría las razones de la diacronía; sería explicativo. Lo estable, lo estructurado, lo equilibrado (con los mecanismos de restablecimiento cuando se rompe el equilibrio, es decir, los *feed-backs*), sustituiría así, en la construcción de lo inteligible, a la vez como hechos y como normas, a las consideraciones tomadas al devenir. La historia del pensamiento se periodizaría de la siguiente manera: un período en que la filosofía ponía en primer término la inmovilidad muerta de la

[29] *Essais*, pág. 38.

sustancia metafísica (del ser, del espíritu eterno); uno durante el cual el pensamiento filosófico se vuelve hacia el devenir, hacia la evolución (en el siglo XIX, después de Hegel, y durante la primera mitad del siglo XX); y por último, uno en el cual la ciencia descubre y resuelve operativamente los problemas concretos de estabilidad, de equilibrio, de estructura.

Esta solución del problema formulado, el de "modelo de modelos", el de lo inteligible, es sencillo, elegante. No podemos aceptarla. Responder al privilegio del devenir (tomado aparte, considerado como un movimiento perpetuo, a la vez que se ignora a los "seres", las "cosas", los objetos estables, los productos y las obras de ese devenir natural o histórico), por medio de un privilegio asignado a la inmovilidad, no puede conformarnos. Nuestra investigación se localiza entre lo móvil y lo inmóvil, entre la eternidad y el flujo de los fenómenos, entre el proceso creado y la realidad constituida, en el paso del uno al otro.

El dogmatismo de la estructura, que poco a poco vamos esclareciendo, llega más lejos que la sustitución de lo dinámico por lo estático en la inteligibilidad. Esta sustitución tiene su fondo, si podemos decirlo así, y sus implicaciones. El pensamiento del período precedente (en general, en el siglo XIX) no se había conformado con elaborar los conceptos de devenir, de evolución, de proceso, de génesis. Con Hegel y quienes se inspiraban en él, retomó y profundizó un antiguo método de pensamiento, que jamás había desaparecido, que quedó abandonado durante largos siglos en beneficio de la sustancia fija: el pensamiento dialéctico. Para este método, el que crea y destruye, el que engendra nuevos "seres", el que disuelve o rompe lo existente no es un devenir cualquiera. Sin *contradicciones* no hay devenir, ni creación, ni "producción". Sin conflictos, sin luchas, reina el estancamiento; la inmovilidad se estabiliza. ¿Es posible tomar esta estabilización como norma de lo real, como regla de lo inteligible? Por cierto que no. Inclusive aunque se desee ahorrar a lo "real" existente la prueba del devenir, el asalto de las contradicciones. ¿No se confundiría un deseo con una ley, con un "valor" del pensamiento científico?

En sus comienzos el pensamiento griego propuso esa figura del devenir. No sin tendencias opuestas, la del eleatismo, por ejemplo, para el cual lo fijo, lo inmóvil, lo eterno en la estabilidad (el círculo o la esfera) daban ya la figura de lo inteligible. Con Aristóteles y después de él, esta última figura triunfa hasta llegar

a Hegel. ¿Qué se opone a la dialéctica? La lógica de la identidad, el principio de pura coherencia: A es A. Se pone el acento en la sustancialidad, en la cosa, o en el acto "puro" y por consiguiente fijo del pensamiento y de la conciencia. En general, por motivos que aquí dejamos a un lado, pues tendríamos que exponer toda la historia de la filosofía, la reflexión de los filósofos rechaza el movimiento dialéctico en beneficio de la forma pura, de la coherencia perfecta, de la sustancialidad "estructurada".

Cuando Hegel volvió a poner en primer plano el pensamiento dialéctico realizó su tarea especulativamente. La dialéctica es para él el movimiento de la Idea. Deja en suspenso algunos problemas difíciles, en especial el de la relación entre la *lógica* (la coherencia del discurso, la deducción, la marcha del razonamiento matemático, etc.) y la *dialéctica* (el devenir, la historia, las contradicciones). Estos problemas no han sido resueltos. Las exposiciones del método dialéctico no fueron satisfactorias; no se colmaron las lagunas. Más aun, y es bien sabido, el "devenir" y la "historia" se convirtieron en imágenes vagas, explicaciones fáciles. Hubo, en especial entre los marxistas, un dogmatismo del devenir, una sistematización abusiva de lo que no podía y no debía ser sistematizado a la manera filosófica, puesto que había sido establecido sobre las ruinas de la filosofía clásica: el método dialéctico.

Sin continuar estas controversias, que se alejan de nuestro propósito, tratemos de especificar la situación en lo referente a este punto importante. Podemos clasificar como sigue las formas del pensamiento claro y reflexivo:

Identidad (formal, tautológica, rigor abstracto y vacío: A es A, forma de la pura coherencia y de la estabilidad completa).

Diferencia (definible: existen A y B. A no es B, B no es A. Pero A supone a B, y B supone a A. Por consiguiente, A excluye a B y sin embargo lo incluye. A y B se conciben el uno por el otro, el uno en el otro. Por lo tanto, la diferencia abarca la polaridad, el contraste, la reciprocidad, la complementaridad, etc.).

Contrariedad (oposición: A y B no pueden concebirse ni existir en forma aislada, y sin embargo existen uno frente a otro, cada uno fuera del otro, y se los puede considerar en forma distinta sin separarlos por completo).

Conflicto (contradicción: A y B sólo existen en una relación de interacción, de enfrentamiento efectivo en esa relación que los une).

Antagonismo (paroxismo del conflicto: A y B llegan en su enfrentamiento a un punto crítico en el cual habrá estallido, disolución, ruptura o superación, según los casos).

Este cuadro jerárquico necesitaría comentarios. La identidad no desaparece en las otras determinaciones; los términos y las relaciones entre los términos deben concebirse según una coherencia interna, como una unidad en la diversidad.

La reflexión actualmente determinante parte de los defectos del antiguo formalismo lógico y de las lagunas del pensamiento dialéctico. Trata de extraer de la *diferencia* el tipo de nueva inteligibilidad. Si A y B tienen una diferencia bien determinada, si A excluye/incluye a B y sólo consiste en esa relación de inclusión/exclusión, A y B se conciben perfectamente el uno por el otro. Son trasparentes. Así, por ejemplo, el singular y el plural, el masculino y el femenino, las "características pertinentes" en un paradigma (declinación, conjugación) o en un sistema fonológico. Del mismo modo, la significación resulta de la remisión de los significantes a los significados (y a la recíproca) en el signo. La significación, encontrada por F. de Saussure, es inmaterial, es decir, no-cosa, trasparente sin ser irreal. No es una sustancia, sino una forma "real" como forma. Para Saussure, las diferencias no se distinguen de las realidades sustanciales: las constituyen, por lo menos cuando se trata del lenguaje. En semejante sistema, cada término no expresa un sentido, sino que más bien señala una separación entre él y los otros (Merleau-Ponty).

No disimulamos aquí un doble proyecto. En primer lugar, conviene extraer las enseñanzas de la situación. El acento puesto en la diferencia (la polaridad, la complementaridad, etc.) muestra la insuficiencia de la antigua lógica de la identidad "pura". Se produce cierta "dialectización". Nos asignamos la tarea de encontrarla. Sin embargo, no sería posible reducir el pensamiento dialéctico a la diferencia, a la oposición. ¿Acaso no podemos mostrar, en el corazón mismo del lenguaje y del conocimiento del lenguaje, movimientos dialécticos, es decir, conflictos, contradicciones? ¿El sentido (que contiene algo más que la significación de la "palabra" aislada) nace sólo de las diferencias? Esperamos aprehender más de cerca la respuesta a esta interrogación. ¿Dónde, cómo, de qué viene el sentido?

La teoría (muy científica) de la información confirma ese designio sin poner fin a nuestras perplejidades. Según esta teoría, la redundancia, es decir, la trivialidad, la repetición de lo cono-

cido, proporciona la inteligibilidad. La información es la novedad, la sorpresa, el desorden que trastorna el orden de los elementos adquiridos y utilizados (repertorio). La repetición no aporta nada, pero es indispensable para que exista mensaje, código, repertorio, trasmisión. El emisor y el receptor se comunican sólo por medio de esos elementos conocidos y aceptados por los dos, que se propagan a lo largo del canal. Demasiada sorpresa, demasiada complejidad, demasiada información: todo ello trastorna los elementos. El mensaje se vuelve imposible de trasmitir o descifrar. En cuanto a la repetición pura y simple, se trasmite y se comprende inmediatamente, pero no tiene interés. La paradoja de la teoría consiste en que mide (cuantifica) la información aceptable y las condiciones óptimas de la trasmisión.

Esta teoría tiene para nosotros, aquí y ahora, un interés considerable. Quien trasmite un mensaje tiene ante sí un cuadro simultáneo: un texto, una forma completa. Debe trasformarla en un proceso temporal, en la trasmisión propiamente dicha. Para obtener ese resultado tiene que explorar los diversos puntos de la estructura espacial, ubicados según un orden determinado. En cuanto al receptor, al que recibe o descifra el mensaje, debe, recíprocamente, cambiar una sucesión temporal en un orden simultáneo y estructurado de signos o señales (átomos o elementos de significación). Descifra volviendo a la forma inteligible.

Esos mensajes son medidos por la cantidad de información que trasportan, es decir, por la imprevisibilidad (limitada) que introducen en el orden de los elementos. La medida es dada por el logaritmo del número de mensajes posibles entre los cuales ha elegido el trasmisor. En el caso de un mensaje de N elementos tomados de un repertorio (letras, puntos y rayas, números, etc.) con probabilidades de aparición (de frecuencia más o menos grande p.i), la información H es la unidad de información: $H = \overset{\varepsilon}{_{1}}\, p.i \log/2\; p.i$[30].

¿Podemos aceptar que la información sea distinta de la significación e independiente de ella? ¿Que la inteligibilidad se defina por la repetición, por la redundancia y la trivialidad? Es exacto que la repetición es también la base de la lógica, del principio de identidad: A = A. Es exacto, en lingüística general, que el

[30] Cf., entre muchas otras exposiciones, la de A. Moles, *Information sémantique et information esthétique,* Flammarion, 1950, pág. 61.

mensaje y su código suponen a la vez un repertorio (léxico) y elementos conocidos y adquiridos, los sistemas fonológicos y morfológicos. La paradoja de esta teoría —que afirma su generalidad y su aplicación a todas las interacciones en la naturaleza y en la sociedad— consiste en que atribuye la información a la sorpresa y la significación a la trivialidad (redundancia), y por lo tanto a la inteligibilidad. Llevaría, pues, la búsqueda de lo inteligible y de la significación hacia la combinación de los elementos u átomos. En tanto que sabemos, por los lingüistas, que el segundo nivel de articulación sólo comprende unidades no significantes. En tanto que no podemos disociar, en una teoría coherente, lo que aporta del conocimiento (de la información) y lo que tiene de la significación. Sin ello se derrumba el fundamento del pensamiento humano.

Entonces hay un problema, una divergencia entre el aporte de una teoría científica (la de la información) y la de otra ciencia (la lingüística). ¿Divergencia o contradicción? Henos aquí obligados, una vez más, a poner en conflicto a los teóricos entre sí, y buscar nuestro lugar y nuestro camino entre ellas, en los puntos de fricción.

Si para definir la inteligibilidad excluimos el segundo nivel de articulación tomado por separado, ¿buscaremos sólo del lado del primer nivel, el de las unidades significantes?

Los filósofos se extraviaban en consideraciones interminables sobre lo infinito y lo finito, consideraciones que terminaban o que iniciaban con una opción arbitraria. Elegían por principio y como principio lo finito o lo infinito; optaban por uno de los términos; apostaban por uno o por el otro. El análisis del lenguaje nos revela una articulación, una relación perpetua del uno con el otro. Son dos niveles coexistentes, y su unidad está dada con su diferencia, en y por la diferencia. ¿No será esa una raíz, un fundamento de la interrogación filosófica y de la inquietud de los filósofos? Éstos se apresuran a desunir y a fijar por separado lo que se da en una vinculación: lo ilimitado y lo limitado. Luego ya no pueden volver a unirlos, así como no pueden unir el sujeto y el objeto, la sustancia y la conciencia, el espíritu y la materia.

El estudio del lenguaje no se limita a dar un sentido nuevo a las proposiciones y contradicciones que estimularon el pensamiento filosófico, no sin tornar insolubles los problemas que se planteaban los filósofos. Los términos de estos problemas se metamorfosean. Las nociones de lo finito y lo infinito filosóficos

son sustituidas por los conceptos, cuyo contenido es bien determinado, de lo limitado e ilimitado (inventarios), y por consiguiente de lo que tiene fronteras y de lo que no las tiene, de lo cerrado y lo no cerrado: de la apertura y el cierre. Por un lado lo cerrado, base necesaria para el conocimiento, pues el conocimiento no puede prescindir de la determinación; quien dice "determinado" dice "cerrado", por lo menos virtualmente. Cosa que significa la palabra "es". Base insuficiente. En efecto, del otro lado está lo abierto, que no es posible conocer porque es necesario explorarlo, constituirlo, crearlo, o por lo menos llegar a él. Pues lo abierto es lo indeterminado (lo posible, por ejemplo, que jamás va solo: siempre hay varias posibilidades entre las cuales interviene la elección; hasta en la elección y realización de una de las posibilidades existe una indeterminación).

Lo nuevo inteligible, en la medida en que se descubre, no puede situarse de un lado ni del otro: ni simplemente en lo cerrado (lo adquirido, lo sólido, la combinación realizada o realizable de los elementos captados por el análisis), ni simplemente en lo abierto (lo posible, el horizonte). Lo que buscamos, entonces, ¿no se encontrará en el paso del uno al otro, en la actividad que abre y la que cierra, en el cierre de lo abierto y en la apertura de lo cerrado? La determinación, lo determinado, el determinismo no existen sin su negación. El cierre supone la apertura, aunque sea preciso forzarla.

CAPÍTULO III

COMPLEJIDADES Y PARADOJAS DEL LENGUAJE

EL NACIMIENTO DEL SENTIDO Y EL PROBLEMA DEL METALENGUAJE

Los científicos que estudian el lenguaje tienden a ver en su ciencia un conocimiento cabalmente positivo y a erigir el lenguaje mismo en positividad completa. Al hacerlo, olvidan la enseñanza dejada por Hegel y por F. de Saussure. Para el primero, el movimiento que va de lo negativo a lo positivo (la verdad) atraviesa el lenguaje; pero el lenguaje como tal sólo es *negatividad*. Con este término, Hegel no designa sólo la fluidez de la palabra, el carácter temporal de la emisión de lenguaje, su fugacidad. Va más lejos. Lo negativo tiene un poder terrible. Disuelve lo que se da en una unidad; separa lo que está vinculado; el análisis mata; pero precisamente así puede penetrar en los "seres", desmembrar y reubicar los objetos, captar su génesis en el devenir. La negatividad específica del lenguaje se articula con la del entendimiento y de la acción, sin confundirse con ella. Estos dos poderes, o más bien estos dos fundamentos del poder humano sobre la base del elemento natural, devastan, destrozan y construyen, utilizan y matan. La necesidad consume, come, devora; aniquila lo que necesita. Y sin embargo las necesidades de los seres naturales o pensantes los vinculan entre sí. El lenguaje, en la conciencia y en el entendimiento, nace de la lucha a muerte de las conciencias que surgen de la vida espontánea. La potencia del lenguaje, como la del *Verstand* (intelecto), no puede entenderse sin la de la muerte. Los signos, las palabras, envuelven, por lo menos como posibilidad, el sacrificio, la muerte de la cosa nombrada. Teoría temible y profunda. La racionalidad (limitada) del lenguaje no prohíbe lo irracional. El empleo mágico de las palabras no puede separarse de ese carácter esencial del lenguaje: la negatividad. Las palabras rechazan la

cosa en su ausencia, en una extraña ausencia-presencia, a la vez alienación, evocación y potencia. El pensamiento reflexivo no tiene, pues, el derecho de trasformar desconsideradamente la negatividad del lenguaje en "positividad". Ese derecho sólo se legitima en la medida en que lo positivo, es decir, lo verdadero y lo total, surge del entendimiento y del discurso: creación de obras, elaboración de conceptos. Lo cual implica el paso a un pensamiento superior —la razón dialéctica—, inherente al entendimiento y por lo tanto al discurso, pero en ellos virtual y no actual.

Para Hegel, la "reflexividad", esa propiedad del pensamiento que se basa en el lenguaje, que vuelve sobre sí misma y va más lejos, se debe a ese movimiento dialéctico y a la superación que se esboza. El pensamiento no puede detenerse (en tanto que Aristóteles hacía de la detención y del reposo el final del pensamiento, su término). Salta perpetuamente; necesita ir más lejos de lo adquirido, de lo formulado, de lo fijado en las palabras, recapitulándolos. La conciencia y el discurso se mueven, pues, entre lo inconciente de lo fijado y la supraconciencia de la idea. En el lenguaje, más acá y más allá de él, está el silencio. En las palabras y sobre el discurso está esa noche henchida de sentido, esa noche traslúcida que aparece también en los ojos y las miradas, que espera la palabra [1].

Saussure conservó o reencontró la noción hegeliana de la negatividad del lenguaje. Esta afirmación no vincula el pensamiento de Saussure a Hegel. Un encuentro entre estos dos espíritus importaría para nosotros algo más que una "influencia". En la lengua, para Saussure *sólo hay diferencias sin términos positivos* (subrayado en el texto, *Curso de lingüística general,* pág. 203). Signos y sentidos tienen, no un valor absoluto, sino valores positivos, relativos, negativos. Un conjunto constituido por las diferencias de sus términos no tiene sustancialidad. Es una forma pura. Sean dos seres humanos, A y B, que conversan. Realidad constitutiva de su comunicación: *se* hablan, hablan *de* alguna cosa. Los términos (signos, átomos de significación, unidades distintas o discretas) que utilizarán A y B no forman

[1] Contrariamente a Hegel, Marx pensaba que el reconocimiento de las conciencias libres no se efectúa en lo negativo (lucha, surgimiento de la noche), sino en la positividad práctica (social) que supera ya lo negativo: el trabajo, la producción de objetos y de obras. Desplaza el acento.

parte de A y B, lo mismo que las cosas de las cuales hablan. El lenguaje designa (denota) cosas, o más bien los conceptos de esas cosas. No es una cosa. Ello no quiere decir que el lenguaje sea "irreal", sino que su realidad es específica: formal. El lenguaje sólo se convierte en objeto por el proceso que lo fija especialmente: la escritura. Sólo ésta ha consolidado la opinión de una sustancialidad de las palabras, repetida y considerada inconcientemente por quienes hacen del lenguaje una pura y simple "positividad". El lenguaje es un hecho material por los sonidos que emplea, su base sensible. Como forma, es "inmaterial". Sin embargo, es "real" y eficaz, en forma análoga a la lógica. El sentido, lo mismo que la coherencia lógica, no es una cosa. El orden de los elementos de un conjunto, que depende de sus diferencias, no es una cosa, pero no es indiferente. Podemos llegar a la conclusión de que lo *sensible* y el *sentido* no entran en las categorías elaboradas por la filosofía clásica de la "cosa" (y de la "no-cosa": el espíritu), de la sustancia, del objeto (y del "sujeto", de la conciencia). Tal como en el concepto elaborado por las ciencias naturales, denominadas exactas, acerca de lo positivo.

Aquí nos encontramos ante una grave dificultad. El lenguaje se convierte en *objeto.* Lo tenemos a cada instante ante los ojos como objeto: en el escrito. Asistimos constantemente a su paso a lo "objetivo". Como objeto, se estudia *positivamente.* Sin embargo, sería posible que en nuestra fijación se perdiera algo (que no es precisamente una cosa). Podría ser, inclusive, que ese "algo" fuera importante, esencial. Hipótesis que es preciso tener en cuenta con seriedad. En efecto, tendería a sustraer el lenguaje al examen y el análisis científico. Se llegaría fácilmente hasta el escepticismo. El sacrificio, el asesinato ritual o no, la magia, ¿serían inherentes al lenguaje, a consecuencia de su negatividad o por otro motivo? Resulta difícil admitirlo. Y sin embargo el sacrificio, la imprecación, la maldición, la amenaza y la acción destructiva fueron y siguen siendo hechos humanos y, por lo tanto, "sociales". Sin olvidar la poesía. Por ese camino se llegaría muy pronto a confiar otra vez el lenguaje al filósofo, a la filosofía y a la metafísica. Al mismo tiempo, hemos demostrado que la filosofía llevaba hasta ese umbral el lenguaje y el examen del mismo, sin llegar a franquearlo.

El estudio del lenguaje presenta singulares dificultades, que a veces se asemejan a las que encontraba y encuentra aún la refle-

xión en la lógica, en la "teoría del conocimiento". A menudo se formulan en "aporias", en paradojas. En la primera fila de ellas se encuentra la famosa Paradoja del Mentiroso ("Epiménides el cretense dice que los cretenses son mentirosos"). ¿Cómo enumerar las proposiciones y teoremas relativos a los números sin disponer de números? ¿Existe un conjunto de conjuntos? Para decir en qué consiste el conocimiento y qué vale (como conocimiento), ¿no es posible conocer ya, o postular que el conocimiento humano puede conocer?

Frente a estas aporias (impedimentos) y paradojas, nacen dos actitudes. Unos dicen: "He aquí el nudo que debemos desatar, del cual extraeremos el hilo conductor que nos guiará por el laberinto de la realidad de la conciencia humana". Otros, por el contrario: "Es tan fácil salir de estos círculos viciosos, de estos círculos mágicos, como franquear los límites de un círculo de tiza trazado en torno de uno por un niño. ¿No resulta fácil, en abstracto, demostrar que nunca se podrá aprender a nadar? Para entrar en el agua sin ahogarse es preciso saber nadar. Muy bien. Sin embargo, quien lo desea aprende a nadar. La acción, la práctica, rompe los círculos imaginados por el pensamiento puro, realizando lo que parecía imposible".

Los filósofos meditaron largamente acerca de esta "problemática", formulada en paradojas y aporias. Buscaron una respuesta a la pregunta: "¿Dónde, cómo, por quién, para quién nace el sentido?", que domina el conjunto del debate. Hegel, otra vez él, postuló el problema y esbozó una respuesta: "El nacimiento del nuevo objeto, que se presenta a la conciencia sin que ésta sepa de dónde viene, es lo que vemos suceder, por así decir, detrás de su espalda [...]. El contenido de lo que vemos nacer es para ella, en tanto que nosotros lo concebimos en su forma constituyente, o en su puro devenir" [2]. Hay simultáneamente (al mismo tiempo) doble nacimiento: para la conciencia (humana en general) y para el pensamiento que reflexiona. El pensamiento constituye un proceso que se ha desarrollado por y para la conciencia ordinaria, y que se le escapó. De tal manera surgen la significación inmediata de las cosas y su sentido general. El sentido, en su plenitud, sólo se produce para y por el pensamiento, el cual, a partir de los conceptos, llega a la totalidad. "El movimiento dialéctico de la conciencia, tanto en su saber como

[2] Introducción a la *Fenomenología del espíritu.*

en su objeto, en tanto que ante ella el nuevo objeto verdadero brota de ella, es propiamente lo que se denomina experiencia"[8]. La experiencia es activa; es actividad creadora (praxis). Produce (en el mismo *momento*) el objeto con la significación inmediata de dicho objeto, y el sentido que adquiere en el conjunto de la experiencia humana. Significación y sentido surgen, como la luz, de la opacidad nocturna de las cosas. Pero al traducir el criterio especulativo de Hegel, la meditación que atraviesa la *Fenomenología del espíritu*, a un lenguaje más accesible, más próximo a la actividad práctica y social, ¿no lo hemos traicionado? Si admitimos que nuestra traducción es fiel, la solución propuesta por Hegel no puede conformarnos. Es apenas una indicación. Nos remite a la actividad creadora. ¿Dónde y cómo captarla? ¿Basta con la conciencia filosófica?

Toda la obra de Husserl consiste en una reflexión (o una meditación) sobre el nacimiento de la significación y del sentido. Husserl examina el problema desde múltiples aspectos: relaciones entre la lógica y la experiencia (el flujo de los fenómenos), entre la afirmación y la significación, entre la cópula (*es*, en el juicio: Pablo *es* un imbécil) que enuncia una abstracción y la realidad subyacente, entre el objeto en general y el objeto concreto, entre significación, sentido, verdad, etc.

Por desgracia, la obra de Husserl parece tan diversa y tan inaprehensible como el flujo "heracliteano" que pretende dominar desde lo alto de la filosofía.

Tan pronto es para él la lógica la que tiene por dominio el conjunto de las significaciones *posibles.* El lógico establecerá, pues, una doctrina "pura" de las formas, una especie de gramática "pura", es decir, general. Sin embargo, las significaciones que pueden efectuarse por el pensamiento, desechando los contenidos particulares de los discursos, se reducen al principio de identidad: "A es A". Esta forma pura no tiene significación, salvo para el lógico y en la lógica. Por consiguiente, resulta difícil mantener una actitud que mate la significación y el sentido a la vez que quiere elevarlos al rango superior de la verdad.

Tan pronto en Husserl el sentido nace al nivel "antepredicativo", es decir, antes de todo juicio que une un predicado a un sujeto, en la noche que precede al nacimiento de la conciencia. Hay génesis o surgimiento, no sólo del sentido, sino

[8] *Ibidem.*

de la conciencia y de las formas (lógicas, matemáticas). El *sentido* surgiría así al nivel de los *sentidos*, pero un poco por encima de ellos; la sensación y la percepción *sensibles*, inseparables para la conciencia, comprobarían las significaciones ya preformadas. Habría "*preconstitución pasiva* de las significaciones ideales, en la *actividad* antepredicativa", que se desarrollaría al nivel de la percepción conciente. Este surgimiento, este paso de la noche al día de las significaciones, no dejaría de constituir por ello una evidencia fenomenológica, que ocultaría la única solución al problema del paso de lo sensible a lo inteligible. "El trabajo de la *subjetividad* en *el mundo de la vida* proporciona su única justificación a las idealidades del mundo del espíritu, en tanto que su sentido excesivo de verdad, en su ser ideal, sólo puede consistir en postularse como la verdad misma de este mundo"[4]. Tesis verdaderamente extraña y difícil de defender.

Tan pronto en Husserl el sentido aparece para la actividad conciente como capaz de *retención* ("retener", en esta acepción, no es recordar, sino conservar bajo la mirada de la conciencia un fenómeno que no cae en el pasado). Cuando la mirada de la conciencia se vuelve hacia lo que ha *retenido*, el sentido de la retención aparece como realidad del fenómeno. Por lo demás, la retención sólo tiene lugar, y por lo tanto *sentido*, por y para una tensión hacia el porvenir y lo posible, por y para un proyecto: una "protensión".

Tan pronto, por último y para cerrar esta lista que podría prolongarse, la conciencia trascendental (pura y purificada de todo contenido —del mundo entero— por la "reducción fenomenológica") es la que capta los sentidos, la que los promulga —hechos y valores vinculados indisolublemente— ante ella y por ella. "El ser captado en el *cogito*, y luego en su universalidad, es la vida universal misma, en su unidad y su totalidad indefinidas e ilimitadas. Debido a que siempre aparece como unidad total, puede igualmente ser considerada en los actos perceptivos que se limitan por la atención a un plano particular, y conver-

[4] Cf. Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique,* París, 1951, pág. 202. El autor captó muy bien las paradojas de la doctrina husserliana, que se podrían encontrar —con un intento original de solucionarlas— en las obras de M. Merleau-Ponty, especialmente en *Phénoménologie de la perception.* [Hay ed. castellana de Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico,* ed. Lautaro, Bs. Aires.]

tirse en el tema de un conocimiento universal" [5]. Proposiciones magníficas y poco comprensibles. Al establecerse en su pureza, la conciencia absoluta percibe el horizonte sin límites de la Vida. La vida universal se convierte en pensamiento-pensamiento del pensamiento-pensante. La subjetividad domina al mundo después de haberlo separado y por el hecho de haberlo separado, y delimita sus regiones y dominios; la atención del filósofo circunscribe en él lo que ella determina: proposiciones y juicios, significaciones y sentido. Son a la vez inmanentes a lo dado y "tematizables" para la reflexión. La problemática universal se convierte en certidumbre universalizable. Los sentidos nada arbitrario tienen, aunque estén constituidos, es decir, decretados por la pura conciencia del filósofo.

Acto a la vez inaugural y perpetuo que pretende envolver lo inmanente y lo trascendente, lo único y lo universal, lo existencial y lo metafísico, la Conciencia husserliana se erige en absoluto en el seno de lo relativo. Junto con lo que aprehende: lo presente, lo actual. Reconocemos, llevada al paroxismo, una tendencia de la filosofía, tendencia mutiladora, excrecencia sobre lo "real", antes que realidad.

No es posible dejar de pensar que la especulación filosófica se empantana cada vez más (mucho más en Husserl que en Hegel) en sus postulados y presuposiciones, exigencias e implicaciones. Toma por tema central la vida, lo vivido. Quiere llegar al rigor descriptivo o analítico. Y sin embargo abandona la praxis [6], es decir, la actividad concreta. Ignora o finge ignorar, o trata de ignorar, lo *social*, objeto de la sociología.

¿En qué se convierte el conocimiento científico del lenguaje en la perspectiva filosófica de Husserl? Se cree reconocer en él, confusamente, la articulación entre lo inventariable y lo ilimitado, entre lo cerrado y lo abierto. ¿No habría que remplazar una especulación que siempre corre el riesgo de invertir los términos, de confundir lo cerrado con lo cierto, lo abierto con lo indefinible, de manera que "la vida" se encuentra en situación incómoda, cabeza abajo, por un estudio más apretado de esas relaciones. basado en el análisis del lenguaje?

Parecería que la perspectiva husserliana puede definirse de la

[5] *Méditations cartésiennes*, 18. [Hay edición castellana, traducción de J. Gaos, 1942.]

[6] Cf. J. Desanti, *Phénoménologie et praxis*, París, Ed. sociales, 1960.

siguiente manera: las significaciones (parciales) nacen en lo vivido, ante (y por) las conciencias individuales. En cuanto a los sentidos (universales), nacen por (y ante) la conciencia filosófica erigida en absoluto, juicio y criterio supremo. En esa dirección, Husserl va más lejos que Hegel. Tan lejos, que compromete su tesis. Nos resulta difícil aceptarla. No responde a nuestras exigencias. Los filósofos buscaron el sentido de la vida, o quisieron dar un sentido al mundo, al hombre, a su vida. Y ello por medio del lenguaje. Sus interpretaciones del mundo y las trasformaciones que quisieron introducir debían funcionar sólo por medio del lenguaje.

Desde el comienzo de su obra, Marx sometió a una dura crítica —ya lo hemos recordado— las ambiciones y pretensiones de los filósofos. En lo que respecta al lenguaje, las tesis marxistas se precisaron en la *Deutsche Ideologie*, escrita hacia 1845 por Marx con la colaboración de Engels. Los autores establecen que no existe pensamiento ni conciencia sin ese respaldo sensible: el lenguaje. De ello resulta que el pensamiento y la conciencia son esencialmente hechos sociales. "De la misma manera que convirtieron en fetiche el pensamiento, así los filósofos tuvieron que hacer del lenguaje un reino soberano" [7]. Pero no es así.

Las representaciones, las ideas, tienen su origen en el "comercio" de los hombres entre sí, en los intercambios, en la comunicación de las conciencias, en las actividades reales que constituyen la *praxis* (práctica social). Para formularlas hace falta teóricos. Estos *ideólogos* destacan y unen entre sí las significaciones vagas, que despuntan aquí y allá en la praxis. Extraen de ellas tesis generales, coherentes, sistematizadas en la medida de lo posible: las ideologías, incluidas las religiones, las filosofías, las morales. Parten, pues, del "lenguaje de la vida real" para elaborar sus representaciones y crear "el lenguaje de la política, de las leyes, de la religión, de la moral, de la filosofía" [8]. Las grandes ideologías produjeron, pues, el lenguaje; entran en las conciencias por medio del lenguaje. Buscaron y quisieron dar cierto sentido al hombre, al mundo, a la vida. Sus interpretaciones del mundo operaban y producían en el lenguaje (y por lo tanto en las conciencias) palabras, giros. De ahí su extraordinaria eficacia.

[7] *La ideología alemana.* [Hay edición castellana, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1959.]

[8] *Ibid.*

Las ideologías no penetran desde afuera en las conciencias. Jamás desdeñaron, para imponerse, la compulsión y la violencia, pero se insinúan: persuaden. Los hombres adhirieron y siguen adhiriendo a las ideologías. Matan y mueren por ellas, hasta cuando esas representaciones no expresan en forma directa sus necesidades, ni sus aspiraciones, ni a su clase.

La crítica de las ideologías puede hacerse por el camino teórico. Esa crítica, necesaria, no es suficiente. "El problema que consiste en saber cómo defender del mundo de los pensamientos al mundo real, se trasforma en el problema de saber cómo defender del lenguaje a la vida"[9]. Las ideologías invaden el "lenguaje de la vida real", la praxis, y sólo en la praxis y en la historia los sentidos se revelan como contrasentidos. La experiencia humana (en la acepción que le da Hegel, pero profundizada por el marxismo) es la única que puede poner fin a los sentidos, a las interpretaciones superadas. El lenguaje es un tesoro, un depósito, como dicen los lingüistas. Las palabras, para ellos, son demasiado "positivas", cuando no metafóricas. En ese depósito hay de todo. El tesoro contiene falsos diamantes al lado de los verdaderos. Su inventario sólo puede llevarse a buen término en forma crítica. Hay significaciones y sentidos que rechazar, que destruir. No todo lo que tuvo significación y sentido para las conciencias puede ser aceptado y homologado. El problema consiste en captar la relación del lenguaje con la "vida real", es decir, con la praxis. Si el lenguaje contiene a la vez verdades y mentiras, ilusiones y realidades, debemos encarar el doble paso del lenguaje a la vida y de la vida al lenguaje. O si se quiere, de las estructuras lingüísticas a las sociales, y a la recíproca. La filosofía, con Hegel, con Husserl, plantea el problema. Busca una respuesta, no la da.

La obra maestra de Marx, *El capital*, contiene una verdadera semántica de los términos, esclarecidos en sus relaciones con la praxis de una sociedad históricamente formada y estructurada, analíticamente captada, globalmente expuesta. ¿El capital? Este término resulta de una serie de relaciones. Las relaciones reales entre los hombres son ante todo *proyectadas* en las *cosas*: los instrumentos, las máquinas, las instalaciones, considerados como capital en sí. Después de ello las "cosas" son *personificadas*.

[9] *Ibid.*

A la cosificación sucede la personificación. El "capital" se une así a la persona del capitalista y encarna a la burguesía"[10].

Las tesis de Nietzsche difieren de las marxistas, con algunas limitaciones comunes, en especial la crítica de la filosofía tradicional. Para Nietzsche no son los teóricos (los "ideólogos") quienes hacen surgir el sentido, que él llama *evaluación*. Son los pueblos (no las clases). "Pueblo alguno podría vivir sin comenzar por juzgar." A través de los pueblos, el que habla y se pronuncia es el hombre. "El hombre es quien otorga valor a las cosas, a fin de conservarse. Él es quien ha creado el sentido de las cosas, un sentido humano [...]. Los creadores fueron primero los pueblos y más tarde los individuos. En verdad, el propio individuo es la más joven de las creaciones..." Él, Nietzsche, individuo, poeta, quiere fijar los nuevos valores, es decir, el sentido. "Recuperad como yo la verdad extraviada sobre la tierra, sí; llevadla de vuelta hacia el cuerpo y la vida, para que dé sentido a la tierra, un sentido humano [...]. Aún luchamos paso a paso con el gigante Azar. Sobre toda la humanidad reinaba hasta ahora el absurdo, el contrasentido. Que vuestro espíritu y vuestra virtud, hermanos míos, sirvan el sentido de la tierra..." [11]. Así nace, para el poeta profético, el sentido, es decir, el valor. Advirtamos que para Nietzsche el sentido se sitúa en el *significado*. En tanto que Marx, en el análisis del "capital", trata de captar la unión de los *significantes* (el término en su empleo corriente, científico o no científico) y del *significado* (la sociedad en su conjunto, lo "real", es decir, las relaciones prácticas).

Los lógicos y los analistas de las proposiciones lógico-matemáticas estudiaron estos problemas con más rigor que los filósofos y, por supuesto, que los poetas. En conjunto, rechazan la metafísica [12]. Los enunciados se refieren a los hechos dados por los sentidos (no a los "objetos" sensibles, sino a los hechos sensibles). Toda significación consiste en la descripción de un hecho sensible. Hay dos tipos de proposiciones: las que designan un hecho sensible (que lo tienen directamente por *denotación*) y las que

[10] Las mismas observaciones sobre la tierra y el trabajo, Cf. *El capital*, tomo III, ed. Cartago, Buenos Aires, 1965.

[11] *Así hablaba Zaratustra.*

[12] Cf. *Philosophical Analysis*, por J. O. Urmson, Oxford, Clarendon Press, 1956, en especial págs. 108 y ss. (The rejection of metaphysics).

envían a otras proposiciones. Cuando se analizan estas relaciones, siempre se llega a los hechos sensibles (empíricos). Muchos falsos problemas y problemas insolubles planteados por los filósofos, dice Wittgenstein, resultan del hecho de que no entendemos los encadenamientos de nuestro lenguaje, su lógica [13]. El mérito de Russell consiste en haber entendido que la vinculación de los enunciados en el lenguaje no coincide con la forma lógica. Ante el análisis, esa forma se desdobla: por una parte, el enunciado de forma matemática (no "A es B", sino "A es función de B"), y por la otra en designación de hechos sensibles ("la rosa es roja"). El pequeño término "es", la cópula de la lógica aristotélica, contiene todas las trampas, permite todos los errores. Las proposiciones en las cuales entra la cópula "es" oscilan entre la tautología (A es A) y la contradicción lógica (A es B), igualmente inaceptables. El lenguaje expresa y disimula el pensamiento, lo mismo que una vestimenta muestra el cuerpo y al mismo tiempo lo oculta. En cuanto a las convenciones tácitas admitidas en la sociedad para el lenguaje corriente y su comprensión, son muy complicadas. Así, en la vida diaria, las significaciones y los sentidos nacen para cualquier hombre. Son todos igualmente sospechosos y no se resisten al lógico. De ese lenguaje cotidiano, que acarrea, mezcladas, todas las impurezas, conviene extraer los átomos lógicos (las proposiciones funcionales que tienen una significación) y la referencia a hechos sensibles precisos. Para el primer trabajo, es decir, la determinación de las variables y de su relación, puede servir la gramática. El estudio de la sintaxis completa el del vocabulario. Por ejemplo, los enunciados que contienen "y", o bien "o", ofrecen un interés particular y permiten análisis de un nivel más elevado que el logrado por los propios gramáticos. El metalenguaje que permite hablar del lenguaje sería, pues, el de los matemáticos, o mejor aun, la lógica de las proposiciones matemáticas.

No resumiremos aquí los trabajos de estas escuelas [14], sino que recordaremos cómo encaran las paradojas del lenguaje. No las eluden. Si se enuncia "esta pared es gris", la proposición designa cierto gris. Pero ese gris es único. El término general,

[13] *Tractatus logico-philosophicus,* Kegan Paul, 1922, traducción francesa Klossovski, París, 1961, 4003. Citamos según la edición inglesa.

[14] La escuela de Viena (Carnap), la de Varsovia (Tarski), la inglesa (Russell), etc.

el concepto "gris", no le conviene. Para designarlo haría falta un nombre propio, dice Russell. O bien bastaría con señalarlo con el dedo; es un "índice" (y no un signo), de modo que la proposición puede excluirse de la lógica simbólica[15]. De tal manera la investigación lógico-empirista alcanza al viejo nominalismo de los filósofos. De ello se sigue que, paradojalmente, el sometimiento al hecho sensible anula el hecho sensible, o lo toma como referencia y destruye la referencia. A menos que se defina, como Carnap, la ciencia como un "protocolo de experiencias" consistentes en hechos sensibles (psíquicos). Al mismo tiempo, el pensador riguroso que nada quiere aceptar sin haberlo establecido tiende al solipsismo. Así, Wittgenstein en el *Tractatus,* en 5.62: "That the world is *my* world shows itself in the fact that the limits of language (*the* language, which I alone understand) means the limits of my world", y, en 5.64, en plena paradoja: "Here we see that solipsism strictly carried out coincides with pure realism". Si los límites del lenguaje son los del mundo, si los límites de mi lenguaje son los de mi mundo, si *mi* lenguaje es una parte del lenguaje, el "sujeto" que soy se limita a sí mismo, aunque forme parte del mundo. Limita el mundo, se limita por el mundo. Quien dice límite dice finitud. Sin embargo, hasta en el cálculo matemático existe el infinito. El límite es doble: lógico, misterioso. La muerte es la abolición de ese límite: ya no hay pregunta ni respuesta. Tal parece ser la singular conclusión del *Tractatus.*

¿No es extraordinario que teorías sobre el lenguaje corriente, que pretenden ser rigurosas, se abran a la magia, el sacrificio, el asesinato, la muerte? ¿No es esta la paradoja de las paradojas? [16] La negatividad rechazada por la lógica "positivista" vuelve a entrar dramáticamente en escena. Ella es el sentido de los sentidos, el sentido supremo, lo universal.

Para entender la "realidad" del lenguaje es preciso, por cierto,

[15] Cf. R. Jakobson, *Essais,* pág. 41, donde este lingüista cita un artículo sobre el *pointing* (acción de mostrar con el dedo). La distinción de los signos, de los índices, de los iconos (figuras pintadas), parece remontarse a Peirce. Sirve para establecer el principio según el cual el lenguaje estructuralmente entendido va de signo en signo.

[16] Cf. también Ortigues, *Le Discours et le symbole,* Aubier, 1962, pág. 225: "El ser viviente que somos sólo llega a la conciencia de sí, en una comunidad de sujetos hablantes, por el signo de lo Prohibido y de la Muerte".

reformar y aun trasformar las nociones habituales de "realidad", de "positividad". He aquí una nueva dificultad, más grave aun.

Para hablar del lenguaje, ¿no hace falta un lenguaje? ¿Qué lenguaje emplearemos? ¿Qué lenguaje privilegiado (¿pero cómo y por qué?) permitirá decir algo sobre el lenguaje, enunciar proposiciones verdaderas? Conviene definir los términos empleados. ¿Cómo definirlos sin usar un lenguaje que no esté definido? Con más exactitud, ¿cómo definir el *sentido* de las proposiciones cuando se trata de sentido? Ello supone una reflexión sin lenguaje, más acá o mucho más allá de él, posición muy peligrosa que conduce a aceptar la tesis metafísica de una trascendencia, la de la conciencia, o la de la idea, o la del ser. En resumen, la ciencia del lenguaje presupone ya la constitución de un *metalenguaje.* Se lo puede tomar de la metafísica, o aun de la lógica pura (formal). En los dos casos, aparecen las dificultades. Se ha saltado del lenguaje a algo que lo trasciende, y del análisis científico —análisis de un "objeto" determinado— a una actitud filosófica o puramente lógica. ¿Cómo volver legítimamente al lenguaje y sus estructuras internas (inmanentes) sin deformarlo?

Jakobson da una solución audaz a nuestro problema: "El lenguaje debe ser estudiado en la variedad de sus funciones", declara. Lo cual supone un análisis de los factores constitutivos de todo proceso lingüístico, de toda comunicación verbal. Existen seis factores: el *mensaje* mismo, el *remitente* (emisor, locutor) y el *destinatario*, el establecimiento de *contactos* entre ellos, el *contexto* del mensaje y el *código* que permite descifrarlo. Cada uno de estos seis factores da nacimiento a una función centrada en uno u otro, o que gira en torno de ellos. La función llamada *expresiva,* centrada en el remitente, tiende a decir la actitud del "sujeto" en relación con aquello de que habla: su emoción, verdadera o fingida. Orientada hacia el destinatario, la función *conativa* busca un resultado, un efecto: "¡Bebed!" (imperativo). La función llamada *denotativa*, o *cognitiva*, o *referencial*, dominante en muchos mensajes, se relaciona con el contexto. Muchos lingüistas se limitan a estas tres funciones. Jakobson agrega la función *fática* o de contacto (¡Hola, hola!); la función *poética,* que enfatiza al propio mensaje, y por último la función *metalingüística.* "Cada vez que el remitente y/o destinatario consideran necesario verificar si utilizan el mismo código, el discurso

se centra en el código." Uno de los interlocutores comenta los términos empleados, o los define; da una glosa de ellos"[17].

—Sylvia! Hello girl! (función de contacto).

—¡Siéntese! (función conativa).

—Estoy muy contenta de verlo (función expresiva).

—Creo que no está sola (función referencial).

—Está muy bronceada, Sylvia, ¡y hermosa como el verano! (función poética).

—Lo que llamo "bronceado" es el color del pan bien cocido (función metalingüística) ...

Para Jakobson "el metalenguaje no es sólo una herramienta científica necesaria para el uso de los lógicos y los lingüistas; desempeña también un papel importante en el lenguaje de todos los días. Así como Monsieur Jourdain hacía prosa sin saberlo, así nosotros practicamos el metalenguaje sin darnos cuenta del carácter metalingüístico de nuestras operaciones".

Esta teoría de Jakobson, como toda su obra, es sutil y fina. Desdramatiza el problema del metalenguaje. Lo "desfilosofiza", si se puede decir así, sin precipitar por ello al lenguaje vivo en el lenguaje-objeto: sin considerarlo un simple vehículo objetivo de conceptos y de informaciones. La función que permite hablar del lenguaje nace en el lenguaje mismo. Constantemente, para hacernos entender y escuchar, entregamos nuestro "código", por fragmentos. Ante cada desacuerdo o malentendido, para salir de la situación, definimos una palabra, un término, una articulación. O bien pedimos una definición: "En rigor, ¿qué entiende usted por... ?". Y comienza la discusión en cuanto a la definición de tal o cual cosa.

El derecho del lógico y del lingüista, la operación por medio de la cual elevan a concepto un hecho lingüístico, quedarían así legitimados, justificados y asegurados. Esta operación elevaría a su plenitud —a su certidumbre— una función inherente al lenguaje, surgida en su seno, en su corazón. El conocimiento, en forma sorprendente, surge en el "objeto" que se debe conocer. Le es *inmanente*. Es el "principio de inmanencia".

Tesis hábil, pero no del todo convincente. ¿Qué es un código? Es un conjunto inventariable e inventariado de elementos que entran en grupos determinados, y que pueden clasificarse por

[17] *Essais*, págs. 213 y ss. Las frases que siguen no se encuentran en Jakobson.

oposiciones en esos grupos. Es un repertorio sistematizado de sonidos (fonemas, de los cuales la fonología hace el inventario y la clasificación), de formas y reglas de empleo (morfología del lenguaje, formas gramaticales, sintaxis). Es una "organización", estipula Martinet. "Toda comunicación sería imposible si faltara cierto repetorio de «posibilidades preconcebidas» o de «representaciones prefabricadas» [...]. Debo admitir que los conceptos de *código* y *mensaje* introducidos por la teoría de la comunicación son mucho más claros, mucho menos ambiguos, mucho más operacionales que todo lo que nos ofrece la teoría tradicional del lenguaje...", declara Jakobson [18]. Después de lo cual describe y analiza muy bien el proceso: existe un cifrador y un descifrador. El descifrador recibe el mensaje, conoce el código, y por medio de él interpreta el mensaje. En estas consideraciones, y como tal, el código no es totalmente definido. "Tome una silla. —Sólo veo divanes, sillones. ¿A qué llama usted silla?" Por consiguiente definiré la palabra *silla*. ¿Es esto entregar un código, parcial o totalmente? No. Mostraré a mi interlocutor una silla entre los otros asientos que se encuentran en la habitación. La silla y la palabra "silla" forman parte de mi material disponible, de mi vocabulario, de mi léxico; no de mi código. El mensaje centrado en el código es el del gramático. Es el mío cuando deletreo una palabra, cuando dicto para que se escriba lo que voy dictando. Reconocemos la confusión ya enunciada entre los niveles, entre los inventarios limitados (morfología) e ilimitados (léxicos). ¿Pero es posible que Jakobson quiera decir que ya el lenguaje trasgrede el lenguaje, que el pensamiento lo atraviesa para ir más lejos que él, utilizándolo? Se trata, entonces, de una idea muy distinta de la de "la función metalingüística" centrada en el código. Pues el "principio de inmanencia" es puesto en tela de juicio.

Conservaremos bajo nuestra mirada el nudo de las paradojas. Nos quedaremos en los aledaños de ese "núcleo". ¿No será el centro en el cual se refugia el movimiento dialéctico cuando se lo persigue en nombre de la forma, de la estructura, de la coherencia puramente lógica; en el cual se condensa y del cual surge con la violencia de una tempestad? El "núcleo" del cual debería surgir la ciencia, ¿no será tumultuoso?

18 *Ibíd.*, pág. 32.

Dificultades y contradicciones de las definiciones

Consideremos las nociones fundamentales de *significación* y *sentido*. En la teoría durante mucho tiempo admitida de la lengua-nomenclatura ("saco de palabras"), la significación y el sentido parecían claros y distintos. Se confundían. Cada palabra designaba una cosa, un objeto, un "ser", o una relación entre las cosas, los objetos, los "seres". Si se mirase aunque sólo fuera con un poco de atención, se advertiría que resultaba difícil definir las homonimias, las sinonimias, las polisemias (palabras de varios sentidos). Durante siglos, estas dificultades no llamaron la atención. Saussure sacudió esa tranquila certidumbre por medio de una crítica radical de la antigua teoría y dio un paso decisivo hacia adelante. La palabra "silla" no es un "índice" que muestra esa silla. El contenido de dicha palabra, es decir, de los sonidos que la constituyen, no es la cosa; es "algo" inmaterial, irreal respecto de una realidad material dada: es el *concepto* "silla" (existan o no, aquí o en otra parte, sillas reales). Por lo tanto el signo no designa la cosa, contenido externo de la forma. El signo es inherente a los significantes, que es arbitrario respecto de la cosa; la palabra "silla" tiene tan poca relación con la cosa como *sthul* o *stol*, pero incluye estrechamente el significado (concepto). Forma y contenido, significante y significado, son diferentes y están indisolublemente unidos en su diferencia. El signo tiene dos caras, como las dos planas de esta hoja. Puedo cortar la hoja de papel en trozos, y cada fragmento seguirá teniendo dos planas.

El análisis estructural del *significante* y del *significado* hizo época. A menudo se olvida que está lejos de proporcionar un análisis completo del *sentido*. Significado y significante se enfrentan en el signo, pero el signo así definido se mantiene aislado. Al tratarlo de esa manera, se tiende a fijarlo en un lenguaje-objeto. Nadie pronuncia por separado la palabra "silla". Todo enunciado (frase) está incluido en un contexto, en una situación. Al lado del par "significante-significado", y junto con él, está la determinación *lateral*: lo que Saussure llamaba valor. He cortado mi hoja de papel en trocitos. Cada uno tiene su plana, por cierto, pero en su lugar, entre sus vecinos, como en un rompecabezas; los bordes de los trozos se corresponden. De igual modo, cada pieza del juego de ajedrez tiene forma, figura, reglas de desplazamiento en el tablero, es decir, significación; pero sólo "vale" por

las otras piezas y por el sistema entero: las reglas del juego. Pero la noción de "valor" está lejos de tener la trasparencia de la relación "significante-significado" (de la diferencia) en el signo. El ejemplo dado por Saussure es más perturbador que esclarecedor. "El español *carnero* o el francés *mouton* pueden tener la misma significación que el inglés *sheep*, pero no el mismo valor, y eso por varias razones, en particular porque a una porción de comida ya guisada y servida a la mesa el inglés dice *mutton* y no *sheep*[10]. ¿Qué quiere decir esto? El valor de la palabra determina y perturba al mismo tiempo la significación. La significación parece precisa y bien definida; pero cambia con el valor. La palabra *mouton* es "polisémica" en francés. Posee dos acepciones, cuya diferencia necesita una explicación. Pertenece al grupo que designa los animales vivientes y al que designa la carne de consumo. La especificación vendrá con otra palabra: "Carnero. El carnero. Una costilla de carnero. El carnero de los vecinos...". El contexto se vuelve determinante. Pero entonces nos vemos remitidos a otro problema, el de un inventario lexical, el de agrupamiento de objetos, de su modo de vinculación. Semejantes agrupamientos, entre los cuales el acto de hablar destaca, para designarlo, uno de los objetos que lo constituyen, tienen una realidad social indiscutible. Para demostrarlo basta el ejemplo tomado por Saussure. ¿Esos grupos no tienen "sustancialidad"? ¿Son definibles sólo por sus diferencias? Cosa curiosa, el valor precisa la significación, al unirla en un conjunto (o en conjuntos), y sin embargo perturba su claridad. Si la palabra (signo) *mouton* es arbitraria con respecto al significado, las relaciones en las que entra, y ante todo el valor, nada arbitrario tienen. El *valor* ejerce una compulsión tan precisa como la coherencia (lógica). Limita estrechamente la arbitrariedad de los signos. *Significación* y *valor* parecen, pues, dos aspectos indisolubles del sentido. El *sentido* se desdobla (¿pero este proceso queda terminado aquí?) en significación y valor. Como la primera noción se resuelve en diferencias, parece trasparente. Lo cual llama la atención, se retiene y tiende a darle una ubicación privilegiada. Sin embargo, remite a la segunda, cuya trasparencia no se impone. ¿Se resuelve en *realidades* bien determinadas por sus oposiciones, o, para seguir más cerca de Saussure, en sistemas de diferencias? No es seguro.

10 F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, págs. 196-197.

La noción de doble articulación no suprime nuestras dificultades. Es indiscutible que el valor sólo pertenece a las unidades de primera articulación, o unidades significantes. ¿Qué conclusión debemos extraer? Esas unidades no se limitan a las palabras; las frases forman parte de ellas; las frases parecen depender, por lo menos en parte, de la elección. El menor examen de la frase descubre en ella determinaciones (palabras, significaciones), necesidades (la coherencia, la exigencia lógica), el azar y las elecciones. El signo es arbitrario, pero el agrupamiento de los signos en la frase, unidad significante o más bien supersigno, no es arbitrario, siempre que no se confundan "elección", "azar" y "arbitrariedad". ¿La noción de dolor hablará de la apertura del lenguaje en y hacia la palabra viva? Quizá, pero comprometiendo el rigor del pensamiento sistemático, basado en la diferencia, la realidad, la oposición.

Parece que esa es la enseñanza de Martinet, cuando muestra la importancia de los "actos de palabra". Consideremos las tres frases siguientes:

La señora no está en *casa*.

Representa a una *casa* de comercio.

Richelieu luchó contra la *casa* de Austria.

La polisemia de la palabra *casa* es evidente. Se oscurece la relación (trasparente, diferencial) del significante con el significado. Todo se aclara en el contexto. La frase, como acto, entrega el valor de la palabra. ¿Cómo separar significación y valor? No podemos ubicar en un plano privilegiado la significación como relación formal. El sentido del agrupamiento de los términos tiene una riqueza distinta a la de la significación de los términos aislados. ¿De qué está constituido el sentido? Del conjunto de las significaciones que son diferentes (pero no definidas por sus diferencias), y que por otra parte se agrupan en forma que nada arbitrario tiene. El contexto —el acto— hace aparecer ciertas virtualidades. Rechaza a las otras hacia la sombra, escribe Martinet, quien las denomina "virtualidades semánticas"[20].

La dificultad reaparece en la búsqueda de las unidades lingüísticas más pequeñas (los "átomos", los sememas o semantemas). Unos las buscan por el lado de la forma fónica y llegan a las unidades desprovistas de significación (de segunda articulación). Otros, por el lado del significado, del contenido. Descomponen

[20] *Éléments*, págs. 21 y ss.

las unidades dadas en otros términos, en otros signos: "yegua" en "caballo + hembra", por ejemplo. Lo que da lugar a elaboraciones teóricas a las cuales volveremos.

Lejos de haber dado una claridad que justifique un dogmatismo, los progresos del conocimiento lingüístico más bien han oscurecido la noción de significación, que parecía tan clara. A tal punto es cierto esto, que los pasos hacia adelante se dan por el camino crítico y negativo, por el camino dialéctico, aun cuando los inventores y promotores lo ignoren.

Las mismas ambigüedades existen en la noción de *la expresión*, de *lo expresivo* o de *la expresividad*. La influencia de los filósofos ha dejado sus huellas en esa palabra; un pensamiento se expresa; anterior, según ellos, de hecho y de derecho, a las palabras, se encarna en ellas y les otorga sentido. La coherencia racional surgiría antes de los sistemas de los signos, y los determinaría. ¿Pero cómo decir qué significa lo espontáneo, lo no intencional, lo que no sucede por la arbitrariedad de los signos: gritos, llantos, llamados, etc.? Decimos que un grito de dolor es expresivo, que un rezo es expresivo. Aquí no se trata de pensamientos. ¿Estas "expresiones" entran en grupos, en sistemas de signos? Puede ser. No todas, ni en forma evidente. Los llantos del niño pequeño expresan sin significar. A la inversa, ¿puede existir significación formal e intencional sin un fondo expresivo? Sin duda, no. Es posible afirmar que lo expresivo y lo significativo se conjugan en el sentido, y que sin embargo difieren. Pero no consisten en su diferencia; no están constituidos por ella. La expresión remite a lo espontáneo, a lo biológico, o bien al pensamiento activo, que se busca, al pensamiento-pensante de los filósofos. ¿Pero dónde ubicar y cómo clasificar las interjecciones, los tonos interrogativos y exclamativos, las onomatopeyas? La danza de las abejas, para tomar un ejemplo en el "lenguaje de los animales", ¿es expresiva o significativa? ¿Es preciso conservar la formulación "sema intrínseco", propuesta por Buyssens para designar lo expresivo, y reservar el sema "extrínseco" para lo significativo? [21]

Georges Gusdorf, orientado por la investigación de una antropología general, piensa que "la función expresiva de la palabra humana se equilibra con su función comunicativa". En los orígenes de la existencia la expresión se afirma por sí sola; gritos,

[21] Cf. G. Mounin, *Temps modernes*, abril-mayo de 1960.

lenguaje infantil, luego canto, "adhieren a la realidad personal que expresan"[22]. La significación (intencional, convencional, institucional) remplazaría, pues, poco a poco, a la expresividad, predominante en los comienzos de la vida, en los orígenes de la especie y del individuo. Por el contrario, para Jakobson, lingüista especializado, la expresión es una función entre otras, en la comunicación. Predomina cuando el mensaje gira en torno del destinatario.

Jacques Berque describe con agudeza las civilizaciones como sistemas de signos, en particular la civilización islámica (con la ciudad, los monumentos religiosos, etc.). Para este sociólogo, a justo título, el campo semántico existe intensamente; es la manifestación, ya que no la esencia de la vida social. Pero Berque critica con rigor el concepto de significación elaborado por Husserl, por los lingüistas, por ciertos teóricos de la información, según los cuales la significación se define por la *denotación* (el contenido, el significado). La significación es la potencia del *signo* (vocal, visual, social, material u otro). "La trasmisión de informaciones prácticas o de conceptos analíticos es un caso entre otros de ese sacudimiento." Pero el signo social está dotado de una polivalencia que se abre a múltiples sistematizaciones: históricas, religiosas, etc. Las formulaciones reducen estas riquezas. Sólo la expresan por una segunda operación, que empobrece e incluso degrada. El término *significación* quedaría reservado para esos grados profundos en los cuales, "semejante al oráculo de Delfos, el signo todavía nada quiere decir, sino que se conforma con vibrar"[23]. Para Berque, lo que se logra expresar empobrece el sentido; la expresión contendría menos que la significación, pero ésta sería más oscura, a la vez que más profunda. Habría una semiología, una ciencia de los sistemas de signos sociales, que ante todo tendría en cuenta su polivalencia. Porque invierte, por lo tanto, la acepción que estos términos adquirieron en la lingüística desde Saussure, en la cual la significación (relación diferencial o diacrítica de los significantes con los significados, y de los significantes entre sí) pasa por criterio de la trasparencia inteligible. Lo que también permite rechazar la tesis de los partidarios rigurosos de la doble articulación, de la "dependencia"

[22] G. Gusdorf, *La Parole,* Colección Initiation philosophique, PUF, 1960, págs. 64 y ss.

[23] J. Berque, *Dépossession du Monde,* Seuil, 1964, págs. 58-60.

del lenguaje, de suerte que se abre un corte entre la semiología general y la lingüística[24]. Berque evita asimismo la reducción realizada por la escuela estructuralista (Jakobson, Lévi-Strauss) de los hechos sociales a sistemas cognitivos, intelectuales (basados sólo en las oposiciones y las diferencias), así como la reabsorción del tiempo "en una estructura atemporal"[25]. Doble ventaja de esta audaz inversión, pero que no esclarece del todo el problema.

Ciertos lingüistas o semiólogos responderían a Berque que él entiende por *expresión* lo que ellos llaman *connotaciones*, que se agrega a las *denotaciones* para constituir el sentido (o la significación). Pronto veremos que estos conceptos no escapan a la confusión.

El perdurable interés de los trabajos de Brice Parain sobre el lenguaje —aunque no haya podido tener en cuenta las adquisiciones del estructuralismo— proviene de su crítica del *expresionismo.* Lo vincula sólo a la filosofía alemana, y pasa de esa crítica a una concepción *operatoria.* El lenguaje sólo extrae su sentido de las operaciones que designa[26]. La evidencia del resultado es la única prueba de la evidencia de principio, que siempre puede ser puesta en duda. "El razonamiento sólo opera sobre lo posible." Indicación que es preciso recordar, aunque sin duda sea necesario modificarla y considerar la *exploración* del campo de los posibles como una función del lenguaje. Cosa curiosa, la tesis de B. Parain gira hacia el misticismo: "El lenguaje es el umbral del silencio" (*ob. cit.*, pág. 176).

En los orígenes de la lingüística moderna se encuentra, pues, la discriminación entre lo expresivo y lo significativo, con ventaja para este último. Antes de Saussure, C. S. Peirce[27] distinguió el *icono* (una foto, un mapa, un diagrama, la imagen del 14 de julio o del Dios Padre, "el estallido" de una carcajada, el ruido del motor, es decir, un objeto que tiene en sí mismo un sentido), *el índice* (que muestra tal objeto y no cambia con el

[24] Cf. G. Mounin, comunicación en el coloquio de Royaumont sobre los *Signos*, abril de 1962, y J. Berque, *ob. cit.*, pág. 60.

[25] Formulación tomada de M. Matarasso, "Lecture de Lévi-Strauss", *Rev. fr. de sociologie*, III, 2.

[26] Brice Parain, *Recherches sur le langage*, Gallimard, págs. 113 y 114.

[27] C. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Massachusets, 1931.

objeto, el dedo tendido o las palabras "eso", "allá"), *el signo* (que tiene una designación o denotación externa, cambia con el objeto sin tener una relación inmediata con él, pero sólo puede explicarse por medio de otro signo, como las definiciones de las palabras por otras palabras en el diccionario). Pero el icono y el índice dependen de la expresión. Saussure y su escuela asentaron esa distinción. Expulsaron lo expresivo fuera de la ciencia del lenguaje, que según ellos se basa en la significación y parte del signo. Los partidarios de *lo expresivo* no han carecido de argumentos —acabamos de comprobarlo— contra esta concepción limitativa.

Consideremos ahora el símbolo. La confusión se agrava. Unos lo extraen del lado de lo expresivo, de lo espontáneo, de lo afectivo. Para los psicoanalistas los símbolos surgen de lo abismal. La madera, la piedra, el bastón, el agujero, la tierra, el cielo, múltiples objetos, simbolizan, tanto en los sueños como en el lenguaje, al padre o a la madre. Imposible hablar sin recurrir a esas bruscas sobrecargas afectivas que pesan sobre ciertas palabras, porque se unen estrechamente a ciertas cosas. El símbolo es a la vez causa y razón: actúa sin mediación, en forma directa; produce los bloqueos del intelecto, de la conciencia, de la razón razonante. Más allá de un umbral mal determinado, o más acá de él, el simbolismo se torna mórbido, sea porque la censura lo prohíbe y corta el circuito de la comunicación, sea porque el esfuerzo para trasmitir el símbolo se vuelve agotador. En esa dirección se llega hasta los "arquetipos" de Jung, símbolos colectivos, inherentes a la conciencia humana, que surgen de las profundidades. En la parte de su obra que no está dedicada a la metodología científica, Gaston Bachelard retomó esos símbolos y trató de aclararlos soñando con los elementos: el fuego, el agua, la tierra, el cielo, y con el espacio que los contiene. En sociología, los símbolos fueron objeto, durante mucho tiempo, de un privilegio análogo. Para Durkheim, el pensamiento y la conciencia colectiva no pueden residir en el ideal, por encima de las conciencias individuales; por consiguiente, se fijan en las cosas accesibles a todos: emblemas, fórmulas, objetos totémicos, etc. "He ahí de qué manera un trozo de tela puede aureolarse de santidad, del mismo modo como un delgado trozo de papel puede convertirse en una cosa tan preciosa." Lo que esos objetos simbolizan rechaza al segundo plano lo que son en sí mismos. Con-

tienen lo sagrado, como una sustancia más importante, dotada de un valor muy distinto del de su sustancia real[28].

Georges Gurvitch no admite una conciencia social colectiva, a la manera de Durkheim, sino la implicación recíproca de múltiples conciencias sociales. Sin embargo, el símbolo sigue siendo para él una "plataforma en profundidad", uno de los cimientos que consolidan las estructuras siempre precarias y hasta caracterizadas por esa fragilidad.

Los estructuralistas estrictos persiguen con encarnizamiento esa concepción del simbolismo. Ya se entiende por qué: en el texto que acabamos de recordar, Durkheim asigna los más asombrosos poderes a la conciencia colectiva: "Mezcla los signos, confunde los contrarios, invierte lo que se podría considerar la jerarquía natural de los seres, nivela las diferencias". Hasta cierto punto, la antropología de los estructuralistas podría definirse por la restitución de lo que ha desechado la reducción durkheimiana, en nombre de una conciencia colectiva fetichizada: diferencias, oposiciones, jerarquía "natural". Considerar los objetos sagrados (en particular los totémicos) como signos, en un sistema de signos, en lugar de adherirles el carácter simbólico, es un paso esencial para Lévi-Strauss. El símbolo, tal como lo conciben el psicoanálisis y la sociología anterior al estructuralismo, "vale" aisladamente, actúa y se impone por sí mismo como relación sensible de una realidad (o idealidad) no material. Para la ciencia que se inspira en la lingüística saussuriana, nada hay en la sociedad y en la cultura que deba concebirse diferencialmente. La pretendida sustancialidad de los símbolos proviene del observador, de sus prejuicios. La afectividad del observador encuentra, o más bien cree encontrar, la afectividad de los observados ("indígenas", "salvajes"). Los sociólogos que estudiaron a los "primitivos" —Durkheim y Lévy-Brühl— creyeron encontrar categorías afectivas: lo sobrenatural, la participación, el simbolismo. "Como la afectividad es el aspecto más oscuro del hombre, siempre existió la tentación de recurrir a él, olvidando que lo que es rebelde a la explicación no es adecuado para servir de explicación"[29]. En cuanto renuncian a estos prejuicios, el etnógrafo y el sociólogo no descubren ya oscuros simbolismos, sino sistemas de signos y significaciones, diferencias, oposiciones (contrariedades),

[28] *Sociologie et philosophie*, pág. 138.
[29] Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, 1962, págs. 99-106.

clasificaciones. En una palabra, el mismo funcionamiento de la inteligencia que entre nosotros, con los mismos procedimientos utilizados en el lenguaje (implicaciones, compatibilidades e incompatibilidades, permutaciones de términos y combinaciones lógicas, inmanentes al sistema de signos). El papel del simbolismo se restringe en grado considerable. Adquiere un sentido muy cercano al que le dan los lógicos y matemáticos: un signo acompañado por sus reglas de empleo. Entre los dogon, por ejemplo, los vegetales son clasificados en grupos (familias) y subgrupos, según oposiciones de jerarquía y sexo. El sexo de las plantas (supuesto, más que conocido por estas poblaciones) desempeña un papel simbólico en la nomenclatura, como elemento diferencial que pasa íntegramente al lenguaje, sin remitir a un basamento oculto de la cultura y de la vida social.

Esta crítica se vincula a la sustitución ya indicada de la sustancialidad por la forma (la diferencia) en el conocimiento.

De tal modo, hay un acercamiento a la acepción abstracta adoptada por el símbolo en las acepciones bien conocidas: simbolismo lógico, simbolismo matemático, etc. Mientras que para Leibniz, fundador y precursor de las formas modernas de cálculo, el pensamiento simbólico era un pensamiento ciego, que remplaza lo definido, no por la definición, sino por una aproximación (imagen), el término "símbolo" designa algo perfectamente definido. El símbolo se reduce a un signo al cual se unen las indicaciones "sintácticas" que entran en su definición, las reglas operatorias. La significación desaparece[30] o se vuelve insignificante. Lo operatorio se torna esencial. El mismo modo de cálculo se adapta a los kilogramos y a los francos. La noción de esfera, por ejemplo, no implica ya imagen, representación alguna. La palabra sólo designa la identidad relativa (la invariancia) de una estructura que se mantiene en propiedades analíticamente disociadas y que dependen de dominios matemáticos diferentes (topología, álgebra, teoría de los grupos, etc.). Las cifras son ya símbolos, acompañados de sus reglas operatorias, y sus nombres sólo las designan en forma incompleta (sólo indican el número cardinal, y ello únicamente en el caso de los primeros de la serie, en el sistema decimal; son verdaderos nombres propios). El lenguaje simbólico nada enuncia, nada designa. Nada muestra. Simplemente, se muestra, se enuncia. Así se

[30] Cf. N. Bourbaki, *Théorie des ensembles.* Introducción.

convierte en *general* (pero no en universal). En el *Tractatus* (prop. 2, 1 y siguientes) Wittgenstein vio y definió perfectamente estas características puramente abstractas, puramente formales, puramente funcionales, del simbolismo lógico-matemático. El simbolismo relativo a un objeto (matemático) puede ubicarse en un cuadro; la conexión de los elementos del cuadro se denomina "estructura"; la expresión simbólica implica indiscerniblemente forma y contenido. "Es una característica particular de las proposiciones lógicas el que se pueda reconocer que son verdaderas sólo por el símbolo." Henos aquí en las antípodas del simbolismo "abismal" de Freud, de Bachelard, de Jung. Y sin embargo, luego de haber examinado la lingüística estructural y sus implicaciones, E. Ortigues no vacila en declarar que "el hecho sociológico como tal es siempre simbólico", siempre que se rechace la acepción corriente que reserva el nombre de símbolos a los emblemas y fetiches. "La función simbólica es inseparable del discurso en la medida en que siempre implica imperativos, reglas sociales, prohibiciones, promesas, creencias o adhesiones." La función simbólica, que es original, tendría por esencia la homología entre el hecho social y el lingüístico, en una región intermedia entre el concepto y lo imaginario. Por lo tanto, entre dos polos: por una parte una realización positiva en una relación social reconocida por el discurso, y por la otra una apertura hacia lo extraño. El simbolismo contendría, pues, el secreto de esa apertura. Los signos serían extrasignos, potencias superiores del lenguaje. La función simbólica se intensificaría, acrecentaría su capacidad en las vecindades de los elementos fundamentales de la sociedad (la familia y la paternidad, el egoísmo y la tragedia, el nacimiento y la muerte, la culpa y la deuda, etc.). No puede existir relación entre un ser humano y otro "sin intervención de un tercer término, que para el lenguaje es el concepto, pero que para el ser vivo es la referencia a la Ausencia pura, al Otro absoluto, la Muerte"[81].

Para este autor la teoría del simbolismo se convierte en teoría filosófica de la apertura, que a su vez se vuelve teoría metafísica de la "apertura" hacia el vacío, la muerte, el más allá. De un examen atento del formalismo y del estructuralismo renace la teoría "abismal" del símbolo y de lo simbólico. ¿Qué ejemplo más hermoso puede darse de una confusión generalizada, de un

[81] E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, págs. 190, 196, 220.

babelismo del pensamiento que quiere ser formalmente riguroso, y dice serlo? Volvemos a encontrar en este autor reciente, muy informado de las adquisiciones de la lingüística, el mismo movimiento de pensamiento que en Wittgenstein, en Brice Parain y en Hegel. La teoría del simbolismo llega a las mismas conclusiones que la de la lógica pura; remite a lo abismal, que quiso eludir.

En el caso del estructuralismo ortodoxo, y en la perspectiva de una renovación de las ciencias sociales por esos métodos, Lucien Sebag trató de formular una distinción precisa entre signo y símbolo. "Lo que distingue al uno del otro no es sólo, como se afirma corrientemente, el grado de arbitrariedad entre el significante y el significado, que para el primero estaría bien merecido y para el segundo sería casi nulo [...]. Llamamos *signo* a toda unidad cuya fuerza significante no ha sido tomada de un sistema simbólico ya constituido, sino de un dominio no organizado para tal fin; la arbitrariedad de la relación surge necesariamente de ello; se encuentra restringida en forma considerable cuando se trata de *símbolos* en el sentido particular del término, pues la significación surge siempre de unidades significativas sometidas a un nuevo principio de organización" [32]. El esfuerzo para distinguir los dos temas se basa en la crítica de la arbitrariedad del signo, tesis saussuriana y estructuralista por esencia. Habría un tránsito del signo al símbolo por reorganización. El simbolismo no sería menos sistematizado que el signo, sino más. Nueva paradoja. Pero entonces, ¿cuándo y cómo se convierten los signos en símbolos? ¿Por el significado o por la forma significante? Las palabras, como signos, ¿no pertenecen a dominios organizados, a "sistemas" ya constituidos? ¿De dónde proviene la organización simbólica? ¿Del intelecto? ¿De la práctica? ¿De las *redes* efectivamente constituidas y estabilizadas en tal sociedad? ¿Pero cómo llegar a ellos, si son exteriores a los canales de la comunicación por los signos? ¿Si no tienen código, es decir, no dependen de sistemas de signos que permitan descifrar los mensajes? La tesis aumenta la confusión y las dificultades.

Pasemos a dos conceptos por medio de los cuales los lingüistas tratan de agotar la complejidad del lenguaje: denotación y connotación. El concepto de denotación es claro: es la *designación*, el significado, o, si se quiere, el contenido de las formas fónicas. Si la comunicación es posible (pero lo es, aun aproximativa y

[32] Cf. "Histoire et structure", *Temps modernes*, núm. 195, 1962.

ambigua, oscilante entre la comprensión, el malentendido, la incompatibilidad de las conciencias en sus "profundidades"), la denotación se determina bastante bien: es lo referencial, aquello a lo cual remite la función cognitiva y racional del lenguaje. Lo denotado sólo se define con precisión en el lenguaje científico, pero en el lenguaje corriente está suficientemente determinado como para que la gente se entienda, poco más o menos. Se sabe a qué atenerse en cuanto a la cosa, el acto, la situación designada (aunque resulta difícil dar una definición estricta de los mismos, a no ser por la remisión a otros signos y a otros objetos de un grupo).

El caso de la connotación es bastante distinto. Ha sido introducido para desmeollar el "valor" establecido por Saussure a fin de completar la significación. De tal modo el número trece tiene una denotación clara (trece invitados, trece huevos), y una connotación oscura para las personas supersticiosas. Hay una diferencia muy general, por lo menos en nuestras sociedades, entre "padre", "mi padre" y "papá", aunque el *designatum* sea idéntico. Los teóricos más preocupados por el rigor descuidan o excluyen la connotación[33]. Para ellos, el signo denota el *denotatum*. Y nada más. La función lingüística se reduce a la relación constitutiva del signo entre *significante* y *significado*.

Sin embargo, la *connotación* proviene de los lógicos. Tuvieron que distinguir la *extensión* del concepto (el número de individuos a que se aplica, que reúne) y su *comprensión* (los caracteres atribuidos a los géneros y a las especies, y por lo tanto a las clases de objetos incluidos en el concepto). La variación inversa de estos dos aspectos del concepto, que crece en extensión a medida que disminuye en comprensión (los caracteres del hombre y del vertebrado son escasos, en tanto que los del individuo tienen un número ilimitado), se ha convertido en una ley lógica. Stuart Mill denominó *connotación* a la comprensión. Después de él, entre los lingüistas, la palabra se deslizó hacia otra acepción. En el lenguaje, cada vez con mayor frecuencia, el término *connotación* indica las resonancias afectivas e intelectuales de los signos: elementos afectivos, sugestiones inspiradas por los términos empleados, valores suplementarios unidos al signo e inseparables de él

[33] Por ejemplo, C. W. Morris, *Foundations of Theory of Signs*, Encyclopedia of unified science, vol. 1, núm. 2, Chicago University Press, 1938. El término "connotación" no figura en los *Éléments* de A. Martinet.

sin modificarlo. En derredor de lo *denotado*, que tendría la precisión de un punto, se dispondrían las connotaciones. Éstas instituirían, de tal manera, un área de dispersión en el campo semántico, o un campo parcial. Por ejemplo, las variantes de ejecución de un plato en la cocina, que no modifican su nombre ni su lugar (entremés, postre, asado, etc.) [34]. En el lenguaje, el contenido de la forma vocal (fónica) no puede limitarse a los objetos percibidos y observables; no sólo es sensible: es psicológico y social. Esta ampliación de la significación, destinada a abarcar toda la extensión de los hechos humanos vinculados en el lenguaje, fue introducida por Bloomfield hace una treintena de años. Pero entonces la significación de tal modo "ampliada", queda perturbada. Se agrava la perturbación introducida por el "valor". Tanto más cuanto que la connotación se desdobla: entran en ella las evocaciones, las emociones, la afectividad, el aspecto estético de las percepciones (muy difícil de "codificar" a pesar de las oposiciones hermoso-feo, agradable-desagradable, etc.). Se pierde la claridad y el rigor. En cuanto se admiten las connotaciones, ¿qué sucede con el proyecto de una *metaciencia* extraída del lenguaje, de una *axiomatización* general del conocimiento a través de la lingüística y la semiología o ciencia de las significaciones? [35]

Si el significante y el significado se ajustan con exactitud, si los signos efectúan el corte simultáneo de dos masas flotantes, los sonidos y los conceptos, cosa que affirma Saussure; si, por consiguiente, la significación se define por una articulación (simple o doble, poco importa aquí), ¿cuál es el lugar de la connotación? Escaso. Para que la connotación se abra un camino, es preciso que los significantes y los significados se "desenganchen", según la tan sugestiva palabra empleada por R. Barthes [36]. Por lo tanto, tarde o temprano la connotación saldrá del área o campo de dispersión en derredor de lo denotado, que no lo modifica. Para volver a tomar un ejemplo semiológico exterior al lenguaje, tal plato pasará de una categoría a la otra, de los entremeses a los postres, de las comidas de fiestas a las comidas cotidianas (o a la inversa). Ese desenganche está implícito, por lo demás, en la posibilidad que tienen las palabras de cambiar su significación.

[34] Cf. Roland Barthes, *Communications, ob. cit.*, pág. 128.
[35] Cf. C. W. Morris, *ob. cit.*
[36] Cf. *Communications*, art. cit., pág. 30, y del mismo autor, *Mythologies*, último capítulo.

Un enganche riguroso, un ajuste sin fisuras, impediría las modificaciones. No tendría objeto la semántica, ciencia de los cambios de sentido. Admitamos, entonces, la posibilidad permanente de los desenganches. ¿Pero dónde y cómo se efectúan sin perturbar las funciones del lenguaje? Quizá se dirá que, a favor de la distancia interna y de la apertura que se produce entre significante y significado, aparece un nuevo "plano", un nuevo "sistema", el de las connotaciones. Éstas constituirían un "plano", un "sistema". La lingüística de las denotaciones daría paso a una lingüísticos; los objetos, por ejemplo. ¿Pero quién nos garantiza la psicología social. Hasta podría extenderse a los lenguajes no lingüísticos; los objetos, por ejemplo. ¿Pero quién nos garantiza que será una ciencia? ¿Por qué no un arte de interpretar, una filosofía, una hermenéutica? [37] ¿Es posible un "código" de las connotaciones? ¿Tendrá el rigor deseable, inherente a la noción de *código?* Esta ciencia de los segundos sistemas, de las significaciones injertadas, introducidas a favor de los desenganches, ¿será un metalenguaje, o la inversa (complementario) del metalenguaje? Volvemos a encontrar aquí un problema ya examinado y mal resuelto.

Aquí, una vez más, Jakobson sugiere una solución, en relación con su teoría sobre el metalenguaje. Existiría, como inmanente de la lingüística (y por consiguiente sin desmentir el "principio de inmanencia", sin abandonar el desarrollo que va de los signos a los signos), un conocimiento de los desenganches, con sus implicaciones y consecuencias. De modo que el conocimiento de esas implicaciones y resultados no saldría de la lingüística; se beneficiaría con su rigor. La semántica no se separa de la lingüística. Lo mismo que el metalenguaje, función del lenguaje, la retórica forma parte de él. Dos "figuras de retórica", como se dice tradicionalmente, se oponen y se conciben por su diferencia: la metonimia y la metáfora.

Los lingüistas de la época "clásica" anterior a Saussure no ignoraban estos hechos. Orientaban su investigación hacia la historia del lenguaje, hacia las etimologías. Tendían, por cierto, à considerar en forma separada las palabras y a buscar en la evolución de cada una de ellas aisladamente (no en el sistema) las

[37] Término empleado por P. Ricoeur, cf. *De l'interprétation, Essai sur Freud,* Seuil, 1965.

causas de los efectos que comprobaban. Trataban de entender dónde, cómo y por qué operaban esos desenganches. Y, por lo tanto, cómo se efectúa un nuevo enganche. Sin analizar hasta el final la relación del significante y el significado, de la denotación y la connotación, ¿no esbozaban acaso un movimiento dialéctico entre esos términos, que convendría recordar? En su *Traité de formation de la langue française*, reditado con frecuencia y todavía en uso, A. Hatzfeld y A. Darmesteter mostraban la importancia de la *elipse* en las lenguas latinas y romanas. La elipse caracteriza una expresión o composición sintética de las palabras (ejemplo: timbre-correo, que quiere decir a la vez timbre de correo, timbre para el correo). En *Vie des mots*, Darmesteter clasificó las variaciones y trasferencias de sentidos según los tropos (figuras de retórica): sinécdoque, elipse, metonimia, metáfora, etcétera.

¿Cuál es el aporte de Jakobson? Según su teoría dicotómica, la metáfora y la metonimia no se separan, sino que se definen la una a la otra, por su oposición (su diferencia). Son relativas una a la otra, y complementarias. Tienen una estrecha relación con las componentes del lenguaje, sus "ejes", a saber, la selección o elección, por una parte, en un conjunto de formas o sistemas existentes, y por la otra la unión, el encadenamiento, la combinación. Volveremos a encontrar estos dos planos con su denominación precisa: lo paradigmático, lo sintagmático. En tanto que los lingüistas clásicos examinaban aisladamente la vida de las raíces, de las palabras, de los sentidos. Según Jakobson, el uso del lenguaje, el discurso, se disocia en tipos complementarios metafóricos, metonímicos. El término "desenganche" del significante y del significado (palabra que forma parte de un metalenguaje) sugiere una fisura por la cual pasa algo nuevo. La figura de retórica rige lo que de tal modo puede introducirse. Somete el nuevo significado al "principio de equivalencia", a las oposiciones pertinentes. En la metonimia hay cambio de categoría lógica; el objeto es tomado por la causa, o a la recíproca ("el pintor vive de su arte" por "del producto de su arte". "Su mano desesperada me hizo beber la muerte en la copa sagrada"); el continente sustituye al contenido (beber un vaso de vino); el signo remplaza a la cosa significada (dejar el hábito por la espada), etc. La metáfora introduce una comparación, una imagen, sin preocuparse de detallarla y presentándola por medio de

términos tales como "parecido a", "semejante a", "como". Por ejemplo: "el hombre es un junco pensante... [38]

La metáfora consistiría, pues, en una sustitución por elección entre los términos sustituibles, en tanto que la metonimia consistiría en una vinculación, de acuerdo con reglas, entre los términos. La primera estaría muy cerca del plano paradigmático (cuadro o lista de los términos opuestos, y por lo tanto sistematizados), y la segunda del plano de las asociaciones (sintagmático). En esta teoría [39], Jakobson desarrolló una distinción presentida por Saussure [40], según la lógica de las diferencias y de posiciones complementarias (binarias, dicotómicas). Los dos planos o aspectos del discurso serían indisolubles; y sin embargo ciertos discursos acentuarían uno de los aspectos y otros el otro. Habría discursos con predominio metafórico y discursos con predominio metonímico (no sin interferencias entre estas dos acentuaciones o "proyección" de la una en la otra). Los dos planos del lenguaje articulado se encontrarían siempre que existiera significación y sistema de signos, lingüísticos o no, introducidos a favor de un "desenganche", y por lo tanto en las connotaciones. La retórica proporcionaría un código de las connotaciones [41], es decir, el principio de una ciencia de las connotaciones. El dominio de la lingüística se ensancharía con la profundización de la significación y del sentido. Se extendería, ante todo, a una lingüística completa de la palabra y del discurso, luego a un estudio de los sistemas no lingüísticos (de los campos semánticos completos, tales como los blasones, las vestimentas, los muebles, los objetos).

La problemática que poco a poco se establece es ya y será parcialmente nuestra. No estamos dispuestos a admitir con facilidad que los hechos sociales (los muebles, las casas, los paisajes, la ciudad, la música) escapen al conocimiento científico (sociológico), ni a aplicar métodos simplificadores, por ejemplo mediante la reducción de los hechos sociales a los lingüísticos, y de éstos a los "sistemas" cerrados inspirados en la fonología. Los hechos sociales deben captarse según su especificidad, como significaciones y como sentidos. Sobre todo cuando se trata de "campos" y de "sistemas de signos", que se dan como tales.

[38] Cf. El libro reciente de Perelman sobre retórica, y también los antiguos tratados de retórica.

[39] Cf. *Essais*, cap. II, págs. 43 y ss.

[40] *Curso*, págs. 214 y ss.

[41] R. Barthes, *Communications*, artículo citado, pág. 131.

La retórica renace de sus cenizas. Durante siglos figuró entre las grandes disciplinas (miembro del *quadrivium* en la enseñanza). Floreció hasta una fecha no tan lejana. A comienzos del siglo XX, en los colegios e institutos franceses, la actual clase "primera" se llamaba todavía de retórica. Se enseñaba el arte de los versos latinos y de la prosa. Luego la retórica cayó en desuso. ¿Es preciso ver en ello un síntoma de la depreciación, del naciente deterioro del lenguaje? Esta sería una afirmación aventurada. Declinaba un arte basado en el "humanismo" tradicional, en los autores griegos y latinos.

Luego la resucitaron los "mensajes" de la propaganda, de la publicidad y hasta de la literatura. La publicidad pudo entenderse por el reflejo condicionado, por la repetición de las frases, por la utilización de lugares comunes simbólicos. Estas explicaciones ya no bastan. Desde hace una decena de años, la redacción publicitaria depende de una retórica, y quizá también el cine y los textos que pretenden ser literarios. La retórica reaparece como apéndice de la lingüística, o como disciplina propia, pero en todo caso como ciencia.

Ello no obstante, ¿existe la seguridad de que el análisis de los efectos retóricos permite llegar a las extraordinarias vibraciones afectivas que se vinculan a los símbolos y que dependen de las connotaciones? Es cierto que está de moda, en literatura y en otros terrenos, ridiculizar la profundidad, rechazar esas vibraciones, esos armónicos, esas resonancias. ¿Existe la seguridad de poder establecer un inventario (limitado) de las significaciones de connotaciones ("connotadores")? Por lo demás, es posible que el método que permita describir y analizar ciertos mensajes (la publicidad, por ejemplo, con su retórica sutil y grosera), no permita, sin modificaciones, el estudio del mobiliario, de los paisajes, de los monumentos, que sin embargo implican mensajes, grupos de signos, simbolismos, conjuntos de significación, ya que no sistemas cerrados. Contra Barthes podríamos recurrir a Berque, ya que persiguen el mismo objetivo, pero en forma incompatible, inclusive en la terminología. ¿Acaso no volvemos a encontrar aquí el difícil problema de la expresión, del símbolo, de los simbolismos?

Por el momento nos conformamos con poner el acento en una confusión poco desenmarañable. Es posible que, para no dar la impresión de un juego estéril, formulemos una especie de ley o de regularidad. Así como en lógica la extensión y la comprensión

de un concepto varían en forma inversa (la mayor extensión se dirige hacia la más pequeña comprensión, y a la recíproca), así, en el estudio de las unidades significantes, la significación exacta acompaña a una connotación nula, y la connotación más "profunda" y más "rica" —es decir, el *sentido* más amplio— a la denotación más vaga (la más "desenganchada" y fisurada). En cuanto formulamos una regularidad, para no insistir dogmáticamente en la palabra "ley", es posible que no hayamos perdido el tiempo. Por lo demás, quizás esta "ley" no nos lleve muy lejos. Se reconoce aquí una especie de principio de incertidumbre que resume la experiencia de los sociólogos. En sociología los cuestionarios son precisos y sistemáticos; se responde a las preguntas por *sí* o por *no*. El recuento se hace en tarjetas perforadas. Codificación y recuento son operaciones exactas. Pero estos cuestionarios aportan muy pocos conocimientos concretos y nuevos. En cuanto a las entrevistas "abiertas", aportan mucho y van lejos, pero resulta difícil inventariar, clasificar, formular lo que aportan.

Dificultades y contradicciones en las teorías

No necesitaremos detenernos en el "mito". Para aquellos que admiran la mitología griega, los olímpicos representan las potencias del ser humano: el amor, la valentía guerrera, la actividad técnica, el cambio, la fuerza y la justicia, etc. Estos mitos tienen un sentido profundo, que ha pasado a las obras clásicas: epopeya, tragedia. El pensamiento mítico, que surge de las primeras y más fecundas experiencias humanas, no desaparecerá para nosotros, aunque desde hace mucho tiempo no podamos ya "creer" en esas figuras míticas. En fecha más reciente se pensó que los dioses (los de Roma, más que los de Grecia) constituían un conjunto cultural, un sistema mitológico, lo que prohíbe considerarlos en forma aislada, a partir de su nombre propio, en la búsqueda de su esencia o en la acentuación de sus rasgos. "Los dioses pueden cambiar de nombre y sin embargo seguir siendo semejantes a sí mismos, es decir, asegurar la misma función [...] A la inversa, ciertos nombres de dioses pueden también, en tiempos y medios distintos, recibir los contenidos más diversos"[42]. Lo im-

[42] G. Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, París, 1949, pág. 65. *Sur l'interprétation des Mithes grecs*, cf. "Mythologie", por C. Bamnouse, A. Colin, 1962.

portante, pues, es la estructura del sistema, más que los elementos tomados "etimológicamente". Esta estructura también estaría constituida por oposiciones pertinentes: función guerrera y función pacífica, de justicia y de conquista, agraria y urbana, o inclusive divinidades solares y divinidades de los otros aspectos de la naturaleza y de la sociedad.

En este camino, el del análisis estructural, la escuela de Lévi-Strauss llega hasta el final. No sólo los mitos que constituyen conjuntos son comparables entre sí, sino que se descomponen, a semejanza del lenguaje, en unidades, en átomos de significación: los mitemas. Son relatos, narraciones que agrupan sus átomos en diversas combinaciones. Estas combinaciones de invariantes fundamentales (átomos narrativos) en número muy limitado, pueden ubicarse en cuadros, en líneas y columnas (matrices). El conocimiento de los mitos, de las narraciones, de los dioses y de los hombres se alinea en la fonología[43]. De tal modo, la obra de Propp sobre "la morfología del cuento popular ruso"[44] descompone el *corpus* (conjunto) de esos cuentos en una treintena de elementos. Cada cuento entra dentro de una fórmula tal como $A_2B_5C_3D_7$ (A designa el Dragón, 2 la hija o la hermana del rey, B el águila o la lámpara, C el rapto, etc.). Según esta hipótesis, el relato mítico resume una cultura; cada átomo de significación es resultado de un corte operado en el seno del conjunto cultural; tiene una "función", no sólo en la narración analizada, sino en un sistema social de situaciones, objetos y actos[45].

Por el contrario, para R. Barthes, en su libro (de primer orden) sobre las *Mythologies*, el mito es sólo ilusión y vehículo de ilusiones. El mito mistifica. La gente lo fabrica, lo lanza, lo sostiene, abusando en forma permanente del lenguaje: sustituyendo,

[43] Cf. C. Brémond, *Le Message narratif*, *Communications*, 4, página 432, Cf. también G. Dumézil, *ob. cit.*, pág. 35, y las obras de Lévi-Strauss (en particular Cahiers de ISEA, serie M, núm. 1).

[44] Publicada en Leningrado, en 1928.

[45] Reiteremos aquí (y no será la última vez) nuestras críticas a este método. Sólo es aceptable para los estereotipos (relatos, instituciones, etc.), en sociedades fijas que han tenido tiempo de formalizar, de ritualizar sus relaciones internas o externas. Confunde las dos articulaciones de lenguaje y aplica a las unidades significantes los procedimientos aplicables a las unidades (fonemas) que existen en número finito y que constituyen un sistema cerrado, cosa que sólo tiene sentido en los conjuntos sociales sin apertura: sin historia, o que desmienten su historicidad.

a favor del "desenganche", las denotaciones por las connotaciones, constituyendo un segundo sistema (parasitario) que utiliza el primer sistema, normal. Es el caso de la propaganda y de la publicidad. Análisis finos, que no carecen de riesgos. Para R. Barthes (*Mythologies,* pág. 122), el mito y su estudio son los que aportan el metalenguaje, y no la ciencia del lenguaje.

Sin grandes dificultades hemos señalado y observado el antagonismo de dos tendencias:

Primera tendencia (primera escuela): Trubetzkói, Jakobson, Lévi-Strauss, R. Barthes. De la fonología a la semántica y a la semiología, sólo hay diferencias, y diferencias que se asemejan. De manera que la extensión de los procedimientos y técnicas de la primera ciencia a las otras plantea problemas cuya solución enriquece el conocimiento, sin que el pensamiento encuentre jamás un vacío. En particular, en el lenguaje corriente surgen la función metalingüística y la poética (en relación de oposición, definiéndose la una por la otra). La ciencia del lenguaje, o metalenguaje, enfrenta, pues, en forma simétrica y complementaria, a la poesía, como el sistema a la secuencia, la selección a la asociación, lo paradigmático a lo sintagmático, la semántica a lo estructural, la metáfora a la metonimia, la denotación a la connotación, etc.

Segunda tendencia (A. Martinet, G. Mounin, etc.). La doble articulación define el dominio de la ciencia. Hay un corte radical entre los dos niveles, los dos grados de articulación. Las unidades pertenecen a dominios separados. Imposible ampliar los procedimientos de la fonología más allá de su dominio. La semiología se reduce a un método de interpretación, más cercano al arte (a la poesía) que al rigor científico. Salvo ciertos casos bien definidos, reduce a su manera las realidades humanas y las del lenguaje.

La diferencia, tomada como principio de inteligibilidad, llevada a lo absoluto, se disocia. En términos literales, estalla, no sin haber servido para análisis más finos que antes. Para unos, la noción de diferencia basta y se basta; permite determinar (entender y explicar) todas las diferencias. Las engloba. Permite no sólo definir los objetos (las unidades distintivas), cortarlos, ordenarlos, sino también ubicar las disciplinas por orden de implicación. Para la otra escuela, en cierto umbral o según cierta ruptura, la diferencia se convierte en corte, hiato, distinción radical.

Determina una separación, más que una relación recíproca de inherencia-exclusión.

Apenas hemos recordado hasta ahora el problema de la *diferencia más pequeña*. Los lingüistas que ponen en primer plano esta noción no pueden eludir el problema. Esa investigación se impone lógica y metodológicamente. Tanto más cuanto que la ley más general de *economía*, en la cual se piensa siempre, estipula el empleo de diferencias mínimas, las menos costosas, las más manejables. De tal modo se entra en nuevas dificultades. La diferencia evoluciona hacia la cuantificación en la cual es posible determinarla con rigor: diferenciales (en el sentido de los matemáticos), relaciones de vecindad, de proximidad, de distancia (en la "cadena hablada").

¿Resultará sorprendente comprobar ahora divergencias tanto en las definiciones elementales como en las teorías? Cuando quisimos dar una definición del lenguaje recordamos la de Martinet, porque la doble articulación nos parece a la vez un rasgo característico del lenguaje humano y una importante adquisición del conocimiento. Esa definición no es la única. Todos los especialistas concuerdan en algunos puntos, desde Saussure: el lenguaje es un hecho social (más que psicológico o fisiológico), y es un conjunto de signos. Todos rechazan la teoría del lenguaje-repertorio (nomenclatura), que implica una relación bi-unívoca entre los significantes y los significados aislados. Después de lo cual, unos ponen el acento en la forma sistemática, otros en las reglas de empleo y otros en la finalidad: "Un lenguaje es un sistema que sirve para hacer todas las señales necesarias", declara lacónicamente Coleman en la *Encyclopedia Britannica* (artículo Lenguaje), con lo cual reduce, sin otro examen, el signo a la señal. Para Sapir: "El lenguaje es un medio de comunicación puramente humano, no instintivo, para las ideas, emociones y deseos, por medio de un sistema de símbolos voluntariamente creados" [46], cosa que pone el acento sobre lo intencional. Para Bloomfield "el lenguaje permite a una persona (el auditor) producir la reacción R cuando otra persona (el locutor) recibe el estímulo S" [47]. Esta definición pone el acento en el dualismo interior de la enunciación

[46] *Le Langage,* traducción francesa Payot, 1953, pág. 16. [Hay ed. castellana, *El lenguaje,* Fondo de Cultura Económica, México, 1954.]

[47] *Language,* Londres, 1955, pág. 25. En cuanto a la situación y la respuesta, cf., pág. 139; sobre la significación, pág. 151.

y no sólo del signo; existe la situación del locutor, por un lado, y por el otro el comportamiento del que responde. El lingüista se orienta, de tal modo, hacia una profundización crítica de la significación y del sentido, que culmina en una casi desintegración. En efecto, ¿cómo captar, cómo definir completamente la situación del que habla y el comportamiento (respuesta) de aquel a quien se habla? Ni uno ni otro los conocen, y el observador menos aun. Observemos lo que ocurre cuando escribimos en un sobre la dirección de una persona que vive en un lugar al que jamás hemos ido. La denotación es precisa; el sentido, indeciso. ¿La referencia? Es el hecho de que esa persona, a la que conocemos más o menos bien, se encuentra o puede encontrarse en esa dirección; y es también el acto social del cartero que le entregará la carta. Significación y sentido nunca salen de una aproximación, de una ambigüedad que son, por lo demás, suficientes en la práctica. Por lo tanto, la significación no es otra cosa que un resultado —incompleto— de las situaciones en que el locutor percibió antes la forma fónica considerada. La forma lingüística remite en seguida a la realidad práctica, no lingüística, que sólo depende de ella por delegación. Se entiende, entonces, por qué Bloomfield introdujo la *connotación* entre los conceptos y en el vocabulario de los lingüistas. Este término indica la aureola oscura e indispensable que rodea a la denotación. Se vincula con la pragmática o con la estilística, observa G. Mounin [48].

Si se desecha la significación como criterio, ¿qué queda? Se puede definir el trabajo del lingüista por analogía con el del descifrador de un mensaje cuyo sentido ignora. El descifrado, forma extrema de la decodificación (dado que se ignora el código, en tanto que para descifrar un mensaje en Morse, por ejemplo, se posee el código), se convirtió, durante las guerras, en una técnica y una ciencia. ¿Cómo procede el descifrador de un mensaje cifrado? Estudia la distribución de los signos: distribución estadística global, frecuencias, repeticiones, etc. Para la lingüística distribucional, las diferencias están dadas en la distribución, y sólo por ella. Ni los monemas (unidades significantes mínimas) ni las pertinencias (oposiciones) pueden ser utilizados para determinar las estructuras. Pero estas técnicas logran su resultado. No existe mensaje cifrado que resista al descifrado.

La lingüística se trasforma entonces en ciencia cuantitativa.

[48] *Ob. cit.*, pág. 158.

La cualidad desaparece con la significación. El lenguaje es tomado como una masa estadística, como una población de objetos sonoros. Esta perspectiva se afirma con independencia de la significación. En el lenguaje, las unidades complejas se resuelven en elementos simples, distintos o diferentes, que se combinan. Los elementos, desde los más simples (letras, fonemas o rasgos pertinentes que entran en los fonemas) hasta los más complejos (archifonemas, es decir, unidades distintivas que agrupan más de un fonema, fragmentos estereotipados de frases o frases enteras, "sintagmas" autónomos o fijos, etc.), aparecen con frecuencia, y sobre todo, en asociaciones y vinculaciones determinadas, es decir, según leyes. El flujo continuo de la emisión hablada se analiza así en átomos, y las leyes estadísticas explican los agrupamientos de los átomos en partículas (primer nivel), de éstas en moléculas (segundo nivel) y de las moléculas en macrobjetos lingüísticos (tercer nivel). El problema del corte del "texto sin fin" recibe una solución precisa. Se puede ir muy lejos en este sentido, identificando las unidades lingüísticas y las unidades físicas; B. Mandelbrojt elaboró una macrolingüística análoga a la teoría física del calor [49]. El problema de la significación se reduce al de los átomos a partir de los cuales se constituye una ciencia combinatoria. Lo cual obliga a ahondar la noción de diferencia, definiendo la vecindad (proximidad) y la distancia en la cadena hablada. Lo que se denomina "espíritu humano" consiste en reglas de unión de elementos. Una caja grande, la frase o el grupo de frases, contiene cajas más pequeñas. La gramática corriente y el análisis lógico de las frases, técnicas bien conocidas en el aprendizaje de los lenguajes escritos, se trasforman en una teoría de las estructuras [50]. Esta teoría va mucho más lejos que la macrolingüística, estudio cuantitativo de las frecuencias en grandes unidades. Quiere ser la culminación de la investigación estructural. En la actualización o realización del lenguaje, en el análisis de la cadena hablada, el punto de vista combinatorio (sintagmático: continuidades, relaciones, contrastes) triunfa sobre los otros (similitudes, oposicio-

[49] Cf. *Logique, langage, théorie de l'information,* PUF, 1957.

[50] ¿Hace falta insistir, luego de tantos coloquios y seminarios, sobre la diversidad de acepciones del término "estructura"? La tendencia a poner el acento en el aspecto sintáctico (sintagmático) de la cadena hablada se precisa, después de Saussure, en una gran parte de los lingüistas modernos.

nes pertinentes, correlaciones, sistemas paradigmáticos). No sólo en cierto número de hechos lingüísticos o semiológicos, sino en la ciencia misma, el sintagma anula al sistema, lo neutraliza. Con la significación desaparece el último rastro de sustancialidad; se llega a tener en cuenta diferencias de significación, y se desecha la significación. Lo que en la ciencia se formula como ley, aparece en el lenguaje hablado como conjunto de compulsiones, ignoradas como leyes, y hasta como compulsiones (pues quien habla cree elegir sus "expresiones", construir sus frases con palabras).

Aquí la teoría de las estructuras sintácticas se une a la cibernética, la realización de las máquinas de traducir, de hablar e inclusive de pensar. "Conocer el acto de hablar es poder hacer un simulacro del mismo, que participa de toda la libertad del acto de palabra" [51].

Noam Chomsky no llega hasta ese punto. Su reflexión lingüística, que domina desde hace varios años las investigaciones, quiere estudiar "el aspecto creador del lenguaje" al nivel de la utilización corriente. El sujeto hablante inventa la lengua y la reinventa. El "discurso creador" así estudiado sería independiente respecto de ciertas compulsiones (respecto de los simbolismos, quizás en relación con la "presión paradigmática". Sólo estaría sometido a la "presión sintagmática", si se adoptan aquí las formulaciones tomadas a Martinet). El "sujeto hablante" se instalaría así en el plano de una combinatoria ilimitada, que recibiría de un "código genético", de una "gramática generadora". Con la formulación de esta gramática se llega, según Chomsky, a una gramática universal que abarca todos los lenguajes posibles [52].

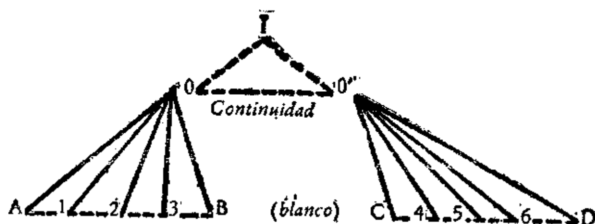
La unidad significante no es ya para Chomsky la palabra (como para Saussure y su posteridad inmediata), sino la frase, o más bien el juicio, la preposición. Una frase-tipo —"Dios invisible ha creado el mundo visible"— revela al análisis su estructura oculta. Comprende tres proposiciones: Dios ha creado el mundo; Dios es invisible; el mundo es visible. Este sistema de tres proposiciones constituye una estructura latente, un sustrato; las proposiciones elementales se analizan en una estructura oculta;

[51] A. Moles, *Méthode cybernétique et structures linguistiques,* conferencia.

[52] Cf. "Constantes de la théorie linguistique", en *Diogène,* 1965, págs. 14 y ss., y del mismo autor: *Syntatic Structures,* La Haya, 1957.

e inversamente, esta estructura oculta permite volver a la proposición elemental (dada) para mostrar cómo se organiza. Por lo tanto, sólo la sintaxis subyacente permite aprehender el lenguaje. Chomsky ofrece, pues, una teoría de las *estructuras sintácticas.* El análisis del plan sintagmático (de la continuidad o asociación) se afina en una teoría que no es un simple comentario interpretativo de los textos ni una descripción psicológica, sino que va mucho más lejos, a una especie de abstracción concreta: la gramática universal.

Tratemos de esquematizar. Una proposición AB se analiza en tres segmentos (proposiciones o juicios), y ello desde un punto de vista que se sitúa en segundo plano, en O. La proposición siguiente, CD, se analiza también desde un punto de vista O′.



El corte analítico en segmentos consecutivos hace aparecer, pues, una configuración oculta OO′, cuya unidad capta el pensamiento ubicándose en I. Se construye poco a poco un árbol (un gráfico, en el lenguaje de los matemáticos) que puede estudiarse, y que lleva a conclusiones generales. De esa manera es posible construir gramáticas generadoras, capaces de establecer vínculos en una "infinidad de combinaciones posibles". Por lo tanto, se trata de una combinatoria universal[53].

Arriesguemos ahora algunas hipótesis. Si buscamos en esa dirección, si estudiamos la configuración OIO′ y su desarrollo, ¿qué encontramos? ¿No será esa configuración un supersigno, una estructura, es decir, un superobjeto específicamente lingüístico? ¿Sería un modelo entre otros? ¿Nos quedaremos sólo en los significantes? ¿En las formas puras? ¿O bien al buscar la unión de los significantes y los significados en el nivel más elevado tenderemos a *una estructura de los sentidos*, cuando la

[53] Como la proyectada por Leibniz, pero por medio de un nuevo estudio analítico. Cf. *Diogène*, pág. 142 (artículo de S. K. Saumjan).

lingüística ha buscado, luego de Saussure, una *estructura de las significaciones*? ¿O bien, por el contrario, el estudio de los gráficos permitirá al matemático intentar el análisis exhaustivo del sentido, y por consiguiente hacerlo pasar por las máquinas, cosa que nos llevaría al proyecto antes mencionado de A. Moles ("simulación" perfecta del acto de palabra, reconstituido en su unidad sintagmática?

Si admitimos la búsqueda de *estructuras del sentido,* quizás el estudio de las configuraciones ocultas bajo el discurso "creador" y de los significados que se indican en él revele, no ideas puras, esencias metafísicas, entidades ocultas, sino entidades inherentes a los discursos reales, tales como las comprobamos en los textos periodísticos, literarios, publicitarios: la Actualidad, la Femineidad, la Divinidad, la Juventud o Juvenilidad, a menos que encontremos el secreto de los tonos empleados: el tono descriptivo, el tono exclamativo, el irónico, el demostrativo, el mostrativo, el alusivo, el confidencial, el narrativo, etc.; en una palabra, el secreto del ordenamiento de las frases en el discurso. Nos parece que esa búsqueda abre un horizonte puro del pensamiento lingüístico, estimulada por la investigación sociológica. Permitirá definir una conexión exacta, no sólo entre el lenguaje y el pensamiento, sino entre el lenguaje y la sociedad. Girará en torno del eje del estudio de las *más grandes unidades significantes* (agrupamiento de frases), cosa que tendrá un interés primordial[54].

Sólo podemos indicar su dirección. Hasta ahora el análisis lingüístico se orientó más bien en el sentido inverso: el análisis de las unidades más pequeñas, estudio de las formas fónicas del significante. Por lo demás es probable que estas dos investigaciones no se excluyan, sino que se completen.

La búsqueda de las unidades significantes más pequeñas fue realizada por Hjemslev. Este lingüista se dirige, no hacia la forma fónica, la del significante, sino hacia la del contenido, la del significado, cosa que no carece de interés. Hjemslev extiende al significado lo que la lingüística había establecido respecto del significante (monema). Si existe forma del significante (expresión), también hay forma del significado (contenido). Si hay sustancia de la expresión (del significante), también la hay del

[54] Cf. en *Diogène*, artículo de S. K. Saumjan, y sus conclusiones, pág. 152.

contenido. La semántica, descripción y análisis del contenido (del sentido), forma, pues, parte integrante de la lingüística estructural. Hay estructura de los significados, como la hay de los significantes. Por consiguiente, se puede y se debe llegar a una doble articulación en el contenido mismo (no en la sustancia de dicho contenido, es decir, las emociones, las cogniciones, sino en su organización interna). Esa estrecha correspondencia entre el plano de la expresión (del significante) y el del contenido (del significado) recibió de Hjemslev el nombre de "principio de isomorfismo". Según este principio, el análisis de los contenidos llegaría en las unidades significantes a unidades mínimas dotadas de rasgos (oposiciones) pertinentes de significación. Por lo tanto el átomo de significación se descubriría en los significados y no en el análisis formal del flujo hablado, en la separación de "la expresión". De tal modo: yegua = caballo + hembra. Se trata de una articulación en el plano del contenido, independiente de la articulación de los signos (significantes). Las unidades mínimas de contenido podrían ser descritas como "figuras" y dar lugar a una combinatoria, álgebra de los significados y no ya de los significantes, de los rasgos pertinentes generalizados, y no ya de las vinculaciones sintácticas, de los contrarios concretos y no de la distribución formal [55].

En las antípodas de estas investigaciones analíticas sobre las unidades mínimas se sitúan las visiones globales del lenguaje. El estudio de los lenguajes remite a las culturas, a las ideologías, a las civilizaciones (y a sus diferencias). Las palabras resultan de la totalidad, postulaba en principio Humboldt, en la época de Hegel. Cada lenguaje corta a su manera la experiencia de una sociedad; aporta un análisis —estructurante y estructurado— de la realidad objetiva, es decir, práctica y sensible. Cada lenguaje, como organización, contiene una imagen de la realidad, una visión del mundo, que sólo puede entenderse por referencia a las demás instituciones de la sociedad considerada. La sociedad puede ser definida por un conjunto de estructuras, de la cual la lengua es parte integrante (en una acepción activa del término: integra a los individuos en la práctica social) e integrada. Cada

[55] Cf. Hjemslev, *Essais Linguistiques,* Copenhague, 1959 (en especial el artículo de 1954); *Analyse critique,* por A. Martinet, resumido y desarrollado por G. Mounin, *ob. cit.,* págs. 45 a 112. Cf. también F. Dubois, *Grammaire structurale du français,* Larousse, 1965, págs. 6, 7

lengua es en sí misma un conjunto de estructuras, cuyas formas y cuyos contenidos los proporciona la sociedad. "A cada lengua corresponde una organización particular de los datos de la experiencia"[56]; y así, en ese marco, desempeña la lengua su papel: instrumento de comunicación y de "expresión". La lingüística analiza esa herramienta de análisis, que trabaja sobre el flujo continuo de lo "real" y recorta en él las diferencias, las distinciones, los tipos de fenómenos. Para el hombre social, el universo sólo existe por la sociedad y, en consecuencia, por la lengua.

En esa orientación, se estudiarán los "campos" de nociones, o los sistemas semánticos (parciales), tales como los grados militares o los nombres de los colores. Conformémonos con recordar los célebres trabajos de Trier. A comienzos del siglo XIII, en Alemania, *Kunst* se opone a *List*. El código del honor, la cortesía, las técnicas del combate, en una palabra, los atributos de la caballería, figuran en las *Künste*. Las *Liste* son plebeyas: oficios, habilidades manuales y también la medicina, la astronomía. En la oposición de los términos se expresa una oposición de clase. La sabiduría espiritual, *Wisheit*, difiere de *Kunst* y de *List*, se opone a ambos y está por encima de ellos. Un siglo más tarde esta constelación ha cambiado; *List* adquiere un sentido peyorativo, desaparece. *Kunst* sólo designa las esferas cortesanas (caballerescas) de la sociedad, por oposición a los villanos, a los plebeyos, a los no cortesanos. La palabra tiende a la acepción moderna: artes y conocimientos. En la trilogía, la palabra *Wissen* (el saber en general, sin connotación particular) ha ocupado un lugar, pero es un saber antes que una sabiduría. "De tal modo, las palabras forman un campo lingüístico que recubre un campo conceptual, y expresan una visión del mundo que permiten reconstituir"[57]. Estas nociones —campo lingüístico, campo semántico o morfo-semántico, esfera de pensamiento— deben ser recordadas. No se extienden a los campos y sistemas no lingüísticos (no verbales).

En apariencia, hemos expuesto con rapidez, a vuelo de pájaro (pues una exposición detallada necesitaría volúmenes) y compa-

[56] A. Martinet, *Éléments*, pág. 16.

[57] Cf. P. Guisand, *La Sémantique*, PUF, 1962, pág. 73. Cf. también pág. 77, el resumen de los trabajos lexicológicos de G. Matoré aplicados al siglo XVIII (el léxico en 1765).

rándolas, las teorías de los lingüistas. En rigor, hemos interrogado a los lingüistas sobre sus tesis, y las hemos comparado.

La diversidad de las teorías puede interpretarse de dos maneras. Se puede pensar que las divergencias tienen más importancia que las concordancias y que la ciencia del lenguaje atraviesa una crisis (de crecimiento o declinación). También se puede pensar que esta diversidad es testimonio de una riqueza y un desarrollo extraordinarios, desde el impulso dado por F. de Saussure al estudio del lenguaje.

La misma variedad existe en las teorías que no pretenden ser científicas, pero que sin embargo hablan del lenguaje y parten de él.

En un polo está Heidegger. Vincula la comprensión del lenguaje a una teoría del Ser (ontología fundamental). No se trata de que el término "es" adquiera para él un sentido metafísico. Por el contrario. Construir, Habitar, Decir: estas palabras indican actos (o situaciones activas) y tienen una profundidad muy distinta que la famosa palabrita "ser". La antigua metafísica parafraseaba, siguiendo a los lógicos, la cópula, la formulación del juicio. La palabra "es" sólo recae sobre los resultados de la inagotable potencia creadora del mundo, de los cuales se retira: los "entes", esta hierba, este árbol. Esta piedra es blanca, este árbol es verde. Pero el hombre *es* esto o aquello (alto, bajo, moreno, rubio, fuerte, delgado) y *no lo es*. Como es conciente, se sustrae al ente y va más lejos, a otra parte, porque tiene un horizonte y un proyecto, porque es apertura. El no-ser del hombre, su conciencia desgarrada, abierta sobre lo posible, perpetuamente trascendida por el proyecto, es el *ser* que hay en él, que se da o que lo abandona. En el aburrimiento, en la trivialidad, la conciencia se rencuentra como "ser" entre los existentes.

Todos los caminos del pensamiento conducen, en forma más o menos perceptible y por tránsitos inhabituales, a través del lenguaje, decide Heidegger al comienzo de su conferencia sobre el problema de la técnica[58]. La dispensación del Ser es la Palabra. Por consiguiente hay un ser del lenguaje, del Logos. La pertenencia mutua del Ser y de la Razón llega a hablar en el Logos (la palabra y el acto).

Sin embargo, no nos engañemos en cuanto al *sentido* de los *signos*. Llamamos *signo* a lo que por su constitución más íntima

[58] Cf. *Essais et conférences*, pág. 9.

es algo que indica. De tal modo concebido, el signo no es la palabra o el lenguaje; es el hombre mismo, en movimiento hacia lo que se sustrae. El hombre es signo. Indica el Ser. Tiene ese sentido en la historia del Ser. Quienes entienden el lenguaje de la poesía sólo lo comprenden porque se dedican a escuchar el Ser. Entienden, más allá y más acá de las palabras, de todas las palabras, lo que dice el silencio, "otro Decir que el decir ordinario", un Decir que permanece pues "es" la morada del Ser.

La palabra "ser" en el lenguaje ordinario encubre al Ser, pues lo determina. Las proposiciones y juicios así determinados entran en representaciones y en reflexiones que definen con exactitud. Pero existe un abismo entre la representación y la presencia. El Ser no se re-presenta; se presenta; se ofrece; se aproxima en el riesgo y en el juego. Se revela (con una especie de movimiento dialéctico: el Ser infinito aparece disimulándose, se encubre apareciendo en la finitud). En cuanto a las proposiciones que determinan y definen, cuando no caen en la trivialidad, culminan en la técnica. Ésta conoce la existencia, la domina, la destruye. Al mismo tiempo, el ser humano contiene el enigma, las palabras del enigma, el secreto del enigma. "Es" el laberinto y el hilo de Ariadna, la angustia y la salida [59]. Ante todo, no se debe imaginar un Verbo eterno. "En la presunta eternidad sólo se oculta un perecedero mantenido en conserva, puesto a un lado en el vacío de un ahora sin duración" [60].

De tal modo, Heidegger opone el lenguaje inauténtico al auténtico. En la charla (el "parloteo") *se* discurre sobre los "entes", sobre lo *óntico*. Se adopta una apariencia seria, se emiten consideraciones que en ocasiones parecen importantes y son frívolas, que a veces parecen frívolas y van más lejos que lo serio, pues se introduce en ellas un juego. El lenguaje auténtico *expresa*. ¿Qué? ¿A quién? Preguntas sin respuesta, pues ésta reduciría "el ser" al nivel del ente. El lenguaje, auténtico, presenta lo

[59] En este punto de un andar en ocasiones ingrato. podríamos divertirnos comparando la Poesía según Heidegger con la "función poética", cf. Jakobson (*Essais*, pág. 220), con la teoría de los símbolos de Bachelard o según E. Ortigues. Volveríamos a encontrar la oposición impertinente de lo cerrado y lo abierto, o más bien de lo estrechamente cerrado y de lo abierto de par en par. Dilema del cual precisamente queremos salir. El cientificismo forma y cierra; la filosofía se mantiene abierta de par en par. Semejante confrontación nos arrastraría demasiado lejos de nuestro itinerario.

[60] ¿Por qué los poetas? *Holzwege*, traducción francesa, pág. 261.

que antes no era más que la expresión de un "ente" entre los demás. *Revela* (de alguien, para alguien, algo). *Descubre* (es descubierto, pues es revelación). De tal manera contribuye a la constitución de la verdad del hombre y del mundo.

Expresar a propósito de "algo", de un "ente", equivale a decir mucho más que ese "ente" (el cielo o el mar, la caza o el amor). El lenguaje auténtico permite mantener en el lenguaje la revelación del ser. Es poesía y es, al mismo tiempo, morada del Ser. Se lo traiciona y se lo mata cuando se lo considera un sistema de signos. Pues el carácter auténtico de las palabras consiste en la riqueza de los sentidos (o la indeterminación, la "polisemia"). *Das Leben der wirklichen Sprache besteht in der Vieldeutlichkeit. Die Umschattung der lebendigen Wörter in der Starheit einer eindeutig, mechanisch festgelestete Reichenfolge wäre der Tod der Sprache* (*Nietzsche*, por M. Heidegger, I, 168).

Traspongamos un abismo y examinemos ahora a los filósofos que quieren injertar su reflexión sobre la semántica científica, para lo cual llevan hasta el extremo la racionalidad inmanente del lenguaje. Sucede a veces que conserven cierta modestia. La preocupación por el rigor y los estudios sobre la lógica sirven de contención. El semántico no pretende encontrar en su ciencia recetas para descubrir la grandeza o las soluciones de los conflictos entre los hombres. La semántica no puede hacer otra cosa que establecer el sentido o la falta de sentido de las palabras de quien habla [61]. Cosa que va ya bastante lejos. Declarar el sentido (o la ausencia de sentido) de las proposiciones, de las palabras pronunciadas o escuchadas, ¡qué poder!

Korzybski no limitó sus aspiraciones. Este semántico, que tuvo su período glorioso, pero cuya reputación mundial parece en declinación, presentó su semántica como una filosofía general: como la filosofía de los tiempos modernos. Debía generalizar el psicoanálisis en terapéutica universal. Según Korzybski, las tensiones, los conflictos, las enfermedades (mentales o sociales) son resultado de malentendidos, de errores en cuanto al sentido de las palabras. Al comienzo, todo malestar (individual o no) tiene un origen psicosomático, con un error de terminología relativo al sexo, al organismo, los alimentos, las relaciones sociales [62].

[61] Tarski, *Semantic conception of truth,* en Linsky, *Semantics and philosophy of Language,* Urbana, 1952, pág. 17.

[62] *Science and Sanity,* Lancaster, Pensilvania, 1940.

Korzybski estudia, pues, las "neurosemánticas" o "factores neurolingüísticos". Esto indica hasta qué punto la semántica generalizada desborda a la semántica como parte de la lingüística. El poder de las palabras sería extraordinario porque se encuentran vinculadas, por un lado, a condicionamientos (reflejos), y por el otro porque son mal entendidas. Contribuyen a crear, para los individuos y las sociedades, el ambiente, el "medio".

Este descubrimiento constituiría la nueva revolución copernicana; señalaría la entrada en el nuevo Renacimiento. La semántica se define como ciencia de las reacciones neurolingüísticas del individuo humano y de los grupos ante su ambiente. El condicionamiento por el ambiente se ejerce por medio de signos. Pero los signos son arbitrarios en relación con lo que significan. Y no sólo las palabras, sino, por ejemplo, los signos que entran en la "leyenda" de un mapa. Se puede representar la ciudad por un círculo, un cuadrado, un triángulo, varios círculos concéntricos, un monumento, etc. El mapa no corresponde a la realidad, aunque permite, hasta cierto punto, desplazarse por la región trazada en el mapa. Korzybski piensa que la semántica (estudio de los signos y significaciones) permite construir una escala de los niveles de abstracción y de alejamiento respecto de lo real. El error es inherente a la arbitrariedad del signo. Por ejemplo, es inherente a la palabra "es" por medio de la cual se cree captar el objeto, aprehenderlo, fijarlo, definirlo. Pero en la realidad el uso de signos provoca acciones reflejas o reflejadas. Tendemos a pensar que un signo o un grupo de signos (una proposición, con empleo de la cópula) son verdaderos o falsos. Por consiguiente, comenzamos por liberarnos de la lógica aristotélica de dos valores. El sistema no aristotélico desbloquea el pensamiento y la acción [63]. ¿Las neurosis? Provienen de elecciones ilusorias impuestas por la lógica aristotélica. Empecemos nuestra cura. Esforcémonos por suprimir la cópula "es". Enunciemos alternativamente: "Esto es una mesa", "Esto no es una mesa, sino el lugar de nuestro encuentro . . . ". No olvidemos que siempre aparecerá alguien que afirme lo contrario, digamos lo que dijéremos. Desconfiemos hasta de los sustantivos. ¿Qué quiere decir ser católico, ser judío, ser comunista? ¿Y "no ser" católico, judío, comu-

[63] Se reconoce el tema de la famosa novela de Van Vogt, *Le monde des A* (cada uno de cuyos capítulos comienza con una cita de un semántico o un lógico).

nista? Los dilemas engendran conflictos. Una vez definida y sustantivada la calidad de católico o de comunista, se exigirá a cada uno que sea (o no sea) católico o comunista. Se clasificará a los individuos altamente complejos. El abuso de las palabras y de la lógica da el dogmatismo, la ortodoxia, la tiranía, la intolerancia. Los "atascaderos lingüísticos", declara Korzybski, culminan en conflictos patológicos; provocan desórdenes familiares, insatisfacción, perturbaciones nerviosas. En la vida social, engendran las querellas políticas y las revoluciones. En las relaciones internacionales, producen la suspicacia, los desacuerdos, las guerras mundiales.

¿No resulta curioso comprobar, entre los semánticos, precisamente lo que diagnostican a los otros, hombres corrientes o pensadores? En ocasiones describieron con justeza ciertas formas de alienación por el lenguaje. Inmediatamente aíslan esos hechos. ¿Cómo podrían tener poder las palabras si no se tratara de las palabras de los hombres que tienen poder? Los semánticos no relacionan la alienación por el lenguaje con las otras formas de alienación: ideológica, política, etc. La explican sólo por el lenguaje. Luego de lo cual presentan su terapéutica únicamente por medio del lenguaje, y la extienden en forma desmesurada. Cosa que acrecienta su importancia. ¿Qué puede detenerlos en ese camino? No existe criterio alguno, escrúpulo alguno que les impida extrapolar.

Se sabe que para una filosofía neopositivista, que no se considera filosofía y que demuestra el fracaso de ésta en los países de lengua inglesa, los conceptos de la filosofía caen pura y simplemente en desuso. No tienen sentido, contenido. Las palabras ley, realidad, espacio, tiempo, universo, mundo (los *universales*) carecen de fundamento. La simple tesis de la realidad de lo sensible carece de sentido, lo mismo que la teoría inversa (de la no realidad). ¿Volverán los semánticos al nominalismo? No, exactamente. Exigen una definición completa de los signos que entran en la constitución del pensamiento. Unos aceptan la lógica y otros las palabras "concretas", es decir, inmediatamente vinculadas a objetos particulares. Ponen el acento en el principio de la *economía* (de esfuerzo, del pensamiento), así como el de *consenso* (acuerdo en cuanto a los términos "concretos"). Por lo tanto, parece que quieren explicar lo racional inmanente del lenguaje. Tal fue el programa de las escuelas de Varsovia, Viena

y Praga. La ironía del movimiento dialéctico quiere que esta explicación se convierta en irracionalismo.

De sus premisas, por extrapolación, los semánticos extraen conclusiones extravagantes. Korzybski da una impresión de seriedad y prudencia, al lado de ciertos filósofos de la semántica. Escuchemos un instante a Hayakawa[64] y Chase[65]. Para el primero, "como seres humanos, somos libres de producir y manipular nuestros símbolos, de asignarles cualquier valor [...]. En tanto que los animales sólo utilizan algunos gritos, los seres humanos emplean un sistema complicado de balbuceos, de silbidos, gorgoteos, cloqueos, arrullos, ruidos, para trasmitir lo que sucede en su sistema nervioso...". La teoría saussuriana del signo arbitrario y del sistema formal se convierte en su contrario: la destrucción del lenguaje, reducido a un puro arbitrio y a un "no sistema", pues el carácter de "sistema" se traslada a la fisiología nerviosa. Por el camino de la semántica, y so capa de un positivismo integral, esta ideología llega al materialismo más vulgar, teñido de irracionalismo grosero.

En cuanto a Chase, lo citaremos a causa del involuntario humorismo de sus afirmaciones: "Cuando los hombres hablan de cosas prácticas y concretas, se ponen de acuerdo. Cuando emplean términos abstractos tales como *burocracia*, *trabajo*, *capitalismo*, chocan con dificultades..." ¿Las palabras "dinero", "libertad", "democracia"? Son para Chase abstracciones oscuras, o mejor, "índices" o "iconos" que tomamos por realidades. Hay personas que execran el capitalismo... "Pero tal animal no existe. El microscopio más poderoso no puede descubrirlo [...] ¿El capital? No es más que una palabra. Nada ha producido, nada ha consumido; jamás tiene necesidad de nada. ¡Trátese, pues, de fotografiar el capital! ¿Quién posee datos referenciales para tales palabras? Las discusiones sobre su sentido carecen de sentido."

Recordemos que en 1952 el *Week Magazine* reclamaba que se cambiara oficialmente la denominación de la sociedad norteamericana. No más capitalismo. No más "libre empresa". Los términos sociedad industrial, democracia económica, organización de la productividad, podían y debían proporcionar el nuevo nombre. Recordemos también un análisis de *Medea*, por un tal Wiengarten.

64 *Language in thougts and action*, Nueva York, 1949.
65 *The tiranny of words*, Nueva York, 1952.

La sed de venganza proviene de que Medea se abandona a la acción fascinante de las palabras celos, amor. "Todo lo que sucede en la tragedia se explica como efecto de la trasferencia semántica." Es celosa porque existe la palabra celos. Semejantes palabras son perniciosas. En primer término, las palabras burguesía, democracia, capitalismo[66].

¿Hemos logrado poner un poco de orden en los conceptos y las tesis sobre el lenguaje, precisamente con una rápida exposición de sus contradicciones? Así lo esperamos. Si aceptamos la metáfora de la ciencia "en expansión", de la nebulosa que se extiende en torno de su "núcleo", hacemos más concreta esa imagen. Se trata de un estallido, de una explosión o de una "implosión", pues la una puede ir junto con la otra. La lingüística moderna parece en estado de crisis, pero de crisis profunda, no de languidez.

[66] Cf. Adam Shaff, *Introduction to Semantics,* Pergamon Press, 1962, y también *L'Idéalisme subjectif contemporain,* Moscú, 1957. Los críticos soviéticos atacan con bastante justicia las extrapolaciones de la semántica. Su dogmatismo, su temor al formalismo (cuando Rusia soviética produjo, al comienzo de la revolución, algunas obras maestras del "formalismo"), les impidieron entender durante largo tiempo la adquisición del pensamiento denominado estructuralista. Su asimilación de la cibernética debe permitirles recuperar ese retraso. Cf. en *Diogène* el artículo de S. K. Saumjan, de la Universidad de Moscú (págs. 137 y ss.). ¡Quizá vayan demasiado lejos en esa dirección!

CAPÍTULO IV

SITUACIÓN TEÓRICA Y SITUACIÓN CULTURAL

MUTACIÓN DE LA SOCIEDAD Y CRISIS DEL LENGUAJE

Si echamos un vistazo al contexto sociológico de los hechos antes mencionados nada más que en el plano de la "teoría", se confirma la impresión que esos hechos dejan. La situación teórica, desplegada en su complejidad, se entiende entonces mejor si se la reintegra a la situación histórica y social.

Comprobamos con facilidad la creciente influencia del lenguaje: propaganda, publicidad. ¿Cómo distinguir el uso y el abuso? Más allá de las trivialidades periodísticas sobre estos temas, lo que nos llama la atención es la mezcla, entre la gente, de desconfianza y confianza. Se desconfía de la publicidad: "No es más que propaganda". Y sin embargo la publicidad tiene éxito. Los presupuestos de publicidad son rentables. Y también los de la propaganda. Es bien sabido: credulidad y reticencia, ingenuidad y desconfianza, no se excluyen entre sí. Todos temen el engaño, y esa reserva obliga a quienes utilizan el discurso a inventar mejores argumentos, a mejor abusar de las palabras. La manipulación de los hombres por el discurso gana a menudo en velocidad al espíritu crítico, en cuanto éste cede y no sabe ya en qué apoyarse. Aquí la paradoja consiste en el éxito de esas manipulaciones, cuando la "gente" ha sido engañada tan a menudo y rechaza las mistificaciones. Con frecuencia se ha intentado el análisis de estas manipulaciones y de su éxito. Quizá no llegue lo bastante lejos como para encontrar sus razones y causas. Quizá también esté en retraso respecto del ingenio de los manipuladores.

¿Qué vemos, qué escuchamos en torno de nosotros? Una prodigiosa abundancia, un Niágara de mensajes, se derrumba sobre personas más o menos interesadas y relacionadas con ellos. Esos mensajes son signos, *significantes,* vertidos al azar, recibidos se-

gún el azar, según la suerte y la mala suerte. En principio el lenguaje comprende: *a*) el conjunto de los signos que usa una sociedad; *b*) el código que permite descifrar los signos, unir constantemente, y sin demasiados esfuerzos, los *significados* a los significantes.

¿Pero qué sucede a nuestro alrededor? En primer lugar, los mensajes desbordan, cada vez más, el lenguaje (imágenes). Los campos de significación exceden al lenguaje por todos lados (sin poder prescindir de él).

Además, ¿dónde está el código? Otrora era fijado socialmente. Comprendía a la vez simbolismos (religiosos, eróticos, políticos, poéticos) y formas (gramaticales, retóricas). En la sociedad moderna ya no existe un código común, evidente y general. Si hay alguna evidencia, es la de la desaparición del código general. Los lingüistas, los semánticos, los semiólogos, tratan de construir o reconstruir códigos para descifrar los nuevos mensajes. Lo que demuestra que el código ya no es un hecho social. ¿Qué remplaza al código, para permitir a los miembros de la sociedad el rápido desciframiento de los mensajes que se les dirige? ¿Cómo no pierden conciencia de su pertenencia, de su calidad de miembros de la sociedad? Existe cierto número de *redes* que son los verdaderos *sistemas* constitutivos de dicha sociedad. La gente forma parte de tal o cual red. Pero las redes emiten mensajes utilizando canales que han establecido y dominado. Utilizan códigos. No entregan un código que permita captar sus secretos. Semejante sociedad es a la vez trasparente y opaca. Las redes no emiten mensajes respecto de sí mismas. ¡Les falta la función metalingüística, según Jakobson!

La ausencia de un código general (compensada por la introducción de códigos parciales, que en rigor organizan imperativamente una red, como por ejemplo el código carretero) permite las trampas, los trucos de códigos y de mensajes, la introducción de elementos equívocos, mal conocidos o desconocidos (en especial por medio de la imagen). De ahí los malentendidos. La publicidad proclama: "Sea feliz consumiendo". Presenta a cada uno, como tipo y modelo, el consumidor ideal: uno mismo consumiendo una profusión de objetos, objetos de libre elección. Tal es el gran *significado* de los mensajes publicitarios, la ideología que se oculta en ellos. En rigor, el mensaje se reduce al pleonasmo de Fourest en *La Négresse blonde*: "Sea feliz: esa es la verdadera felicidad". La publicidad agrega: "Comprando esto o aquello".

En tales condiciones, el desenganche de los significantes respecto de los significados se convierte en un hecho social. ¿Se deslizarán unos fuera de los otros? ¿Flotarán cada uno por su lado? Ese sería el fin de la cultura, de la civilización. Se produciría entonces una rápida descomposición de la propia práctica social. Si se ahonda la separación entre significantes y significados, es posible que nos encontremos en una situación mórbida, ante una enfermedad social específica. Sin embargo, la operación inversa —la unión— ofrece muchas posibilidades demasiado interesantes para que no se las encare. Gracias a la separación, y por medio de la unión, se (¿quién? ¿cuándo?) puede introducir muchas significaciones nuevas, "sentidos" que podrían llegar hasta el absurdo. ¿Quién procede así? La propaganda, la publicidad.

De tal modo se legitiman los análisis semiológicos. Con reservas expresas. Lo que se introduce no es sólo la retórica, sino la *ideología*. Las significaciones así difundidas tienen su base en la economía y en la historia, ya se trate del culto de las estrellas cinematográficas, de la idolatría de las personalidades o de tal producto de moda. Se manipula a la gente por medio del lenguaje, pero éste no es más que una recopilación de signos al servicio de estrategias comerciales o políticas. Para llegar a lo "concreto", los análisis implican el pensamiento crítico más agudo, el más vigilante.

Este breve cuadro no puede satisfacernos. Es incompleto, no da soluciones, no muestra salidas. Quedan oscuros gran número de puntos, muchos rincones. ¿Por qué ese doble aspecto del discurso en nuestra sociedad? Los mismos individuos que desprecian a los profesionales del discurso, políticos, intelectuales "cabeza de huevo", compran los productos elogiados por la publicidad y obedecen a las propagandas. Los mismos individuos rechazan las ideas so pretexto de ideología, se despolitizan y aplauden a los charlatanes de la ideología y de la política. En nuestra opinión, no se ha dado una explicación científica de esta contradicción, que no es sólo un hecho psicológico, sino un hecho sociológico. Nos parece que los analistas han omitido varios datos del problema.

En primer lugar, en muchas ocasiones se ha señalado la importancia igualmente creciente de los "campos" de significación y de los sistemas de signos no lingüísticos (no verbales). Señalemos

algunos: los números telefónicos, las ilustraciones, los letreros [1], las imágenes en general, pero también los automóviles, las vestimentas y la moda, el mobiliario, etc. Algunos de estos sistemas, muy comunes y en apariencia triviales, son en alto grado curiosos. Así, por ejemplo, los anuarios telefónicos, que articulan las duraciones y lugares, que agrupan nombres y viviendas en una red cuyo uso permite una automatización cada vez más profunda. Esta red puede estudiarse por sí misma, científicamente, como red, como funcionamiento. Quienes están incluidos en ella lo ignoran. Ella sólo emite, como mensaje, el anuario, que dice muy poco acerca de su organización interna. Esta red sistematizada acompaña la extensión del discurso y de la comunicación. En vinculación y contraste con la radio (en la cual el oyente se encuentra reducido al silencio), y más aun con la televisión (en la cual el oyente-vidente se encuentra enteramente pasivo ante el mundo desplegado como espectáculo). La conversación telefónica, sin contacto directo, sin presencia, podría muy bien reaccionar sobre el "estilo" de la conversación, sobre el uso de las palabras: sobre el discurso. Pero no cabe duda de que esto no tiene mucha importancia. Lo esencial, en nuestra opinión, es la relación entre el lenguaje (hablado o escrito) y la imagen. En escala global sucede el mismo fenómeno señalado en el plano del individuo y de la imagen dada. La imagen tiene necesidad de un comentario verbal; y a la inversa, el comentario sólo "vale" por y para la imagen. Los psicólogos comprueban experimentalmente la "polisemia" de la imagen, la indeterminación que exige el comentario verbal [2]. Las imágenes sugieren, y esa es su manera de decir. La sugestión es múltiple. En primer lugar, parecen "hechos", que llevan en sí significación y sentido. Nada de eso ocurre. La imagen aislada se sitúa en el plano del sueño o de la memoria impregnada de afectividad. Un hecho "sensible" que se basta a sí mismo, desprovisto de sentido o que entrega un solo sentido, no es más que una abstracción. Cada imagen aislada puede ser interpretada de varias maneras. Cuando se la elige con esa intención, cuando no se trata de una foto, sino de un dibujo, se multiplican las posibilidades de interpretación, las sugestiones. Por ello los semiólogos insisten en esa polisemia de la imagen. Implica, subyacente en los

[1] Cf. G. Mounin, *Bull. soc. linguistique*, París, 1959, págs. 276 y siguientes.

[2] Los tests psicológicos más conocidos son el *Rorschach* y el TAT.

significantes, "una cadena flotante de *significados*" (R. Barthes). El comentario verbal, escrito o hablado, permite elegir entre los significados. Más aun, cuando es escrito, elige él en lugar del lector. Impone una interpretación. Pero sólo orienta al lector de imágenes en función de éstas. En el lenguaje, la selección (elección de los términos) se realiza a cada instante, a lo largo de la "cadena hablada". Selección y asociación (paradigma y sintagma) se sostienen para constituir esa cadena. En el caso de la lectura de imágenes, desaparece la elección, o por lo menos se hace fuera de la imagen, aunque refiriéndose a ella, partiendo de ella.

De tal modo, en los textos publicitarios hay oscilación entre las imágenes (objetos presentes) y la escritura retórica que las acompaña. Esta oposición llega a una conclusión fijada de antemano: compre esto para ser feliz, para tener la sonrisa y adecuarse a los estereotipos de la sociedad de consumo, en la cual todos pueden satisfacerse plenamente. En términos más generales, el "mundo de los objetos", el campo de los bienes tangibles y sensibles propuestos según la "estrategia del deseo", necesita ese comentario perpetuo: la propia publicidad. Sin ella, los objetos no serían lo que son. O más bien sólo serían lo que son: cosas y no "bienes".

Las imágenes provocan procesos complejos de identificación, de proyección, de trasferencia[3]. ¿Tendrían lugar esos procesos sin los comentarios verbales que especifican la intensidad ambigua de la imagen? Es posible dudarlo.

El paso del discurso a la imagen, y de ésta a aquél, en una oscilación que termina en fijación, se observa en las historietas. La imagen remite evidentemente al texto, y a la inversa. Cuando el texto es demasiado importante, la imagen pierde su interés. Y a la recíproca cuando la imagen es demasiado precisa. Los autores de los *comics* saben en ocasiones encontrar el grado exacto de indeterminación y de determinación recíproca. Es un arte. Esa relación da lugar a una separación muy notable. Vemos constituirse grandes unidades significantes, supersignos.

Corresponden a las grandes unidades que hemos señalado en el lenguaje propiamente dicho (grupos de frases). Sin embargo, hay ahí un fenómeno nuevo, muy moderno. La separación y el

[3] Analizados por Edgar Morin en el conjunto de sus obras. Cf. en especial *L'Esprit du temps*.

ordenamiento del relato obedecen, según parece, a leyes muy particulares. Con más exactitud, el encadenamiento está sometido a las exigencias de una separación precisa en unidades distintas.

Generalicemos, adoptando precauciones para no extrapolar. En la escala de la sociedad no hay ya código general, sino perpetuo deslizamiento de una enorme cantidad de mensajes verbales hacia los "campos" no lingüísticos. Son su comentario. Y a la inversa. Esos campos ilustran los discursos; más aun: los llaman, constituyen ahora lo esencial de ellos, aunque este esencial carezca de sentido porque tiene demasiadas significaciones. Estas dos partes de campo semántico global (el lingüístico y el no verbal) remiten de la una a la otra, sin pausa posible. Las dos partes se deprecian de esta manera, una a la otra, a la vez que se subrayan o se subentienden una a la otra. Para demostrar estas afirmaciones sería necesario analizar aquí, más de cerca, los *comics* y las historietas, y también los diálogos del cine y la televisión en sus relaciones con las imágenes, los títulos y subtítulos, las "leyendas", la exégesis de la actualidad, etc.

Nuestra hipótesis se enunciaría de la siguiente manera: en estas condiciones, ¿cómo podría no existir interferencia de la imagen y del lenguaje? Se dirá que una "realidad" nueva nace de su unión. Admitámoslo. Por el momento, admitamos que no existe, a consecuencia de ese hecho, un inevitable deterioro del lenguaje (si hay deterioro, quizá provenga de otra parte). No nos apresuremos a acusar a los *mass-media*, el cine, la televisión, a lamentar la antigua cultura humanista, o a comprobar su degradación. No repetiremos las quejas sobre la soledad en el seno de la "sociedad de masas", de la masa de las comunicaciones y de las comunicaciones de masas. Sin embargo, es difícil pensar que el lenguaje, como hecho cotidiano y social, contenga todavía certidumbres: las que tenía en la época en que se refería a la estructura (a los documentos, a los textos más o menos sagrados), a las palabras (en ocasiones a la Palabra, a la de Dios o de los dioses, y de sus testigos terrenales), o inclusive a algún sentido y a sus referencias. Aunque estas estructuras no hayan sido conmovidas, cosa que nos asombraría, no son ya lo que fueron durante mucho tiempo: criterio. El tesoro no ha desaparecido, pero lo que representaba sufre tal inflación, que la confianza se debilita. De tal modo podría explicarse ese vaivén de abandono desconsiderado de las palabras y de suspicacia ante los discursos.

Los mensajes no verbales, no lingüísticos (imágenes y campos

sensibles), son laterales con respecto a los mensajes orales o escritos. Es posible prever que, en ciertas condiciones que parecen efectivamente realizadas, lo no verbal deprecia lo verbal, y a la inversa. ¿Es posible imaginar una valoración recíproca? Sin duda. Si existiese un código general de la sociedad, los campos podrían reforzarse. Hasta cerrarse. De tal modo se comprende a las sociedades en las cuales existe un código político, un código ideológico unitario. Incluidas las sociedades socialistas contemporáneas, y también aquellas en las cuales predomina una ideología religiosa. En la actualidad, en la oscilación señalada, el lenguaje como tal no basta para determinar la imagen como tal, para especificarle un sentido. Por lo tanto no habrá barrera, límites, contenciones ante lo "imaginario" social, muy distinto de la antigua imaginación creadora, basada en símbolos todavía vivos y en los sentidos. Lo racional, si persiste, tendrá otras funciones que la de fijar lo "real" ante lo "imaginario". Se borran los límites. A la imagen le está todo permitido, lo peor y lo mejor. Por el lado del lenguaje, por y para el discurso, es posible decirlo todo y decir nada. La imagen y el lenguaje se valorizan o se deprecian entre sí, pero como no se limitan una al otro no tienen ya regulación interna. Aparte del grosero buen sentido de lo cotidiano, nada restablece, en lo trivial y perogrullesco, los límites quebrados de la razón. En estas condiciones, la amplificación retórica y las connotaciones abusivas podrían tener libre curso en el lenguaje (el discurso). En cuanto a la imagen, ella permitirá las interpretaciones más sorprendentes. Desencadenará lo irracional. Impondrá todos ídolos: dioses, semidioses, hombres-dioses, monstruos sagrados o bestiales. ¿Es esto todo? No. Lejos de ello. El campo semántico global, cuya escisión acabamos de describir, se desliza íntegro hacia la *señal*. El código carretero, ese ejemplo apreciado por los semiólogos (con justeza), no es un simple sistema de signos. Cada elemento de dicho sistema dirige un comportamiento, ordena reflejos (frenar, acelerar, etc.). Es una señal, una orden, cada una de cuyas prescripciones se refiere a dos conductas opuestas y estipula la que conviene[4]. La significación no tiene otra señal. Para tal sistema, no hay más sentido que la regulación y la integración de las "conductas" en una *red*.

[4] Cf. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, capítulo sobre el campo semántico, e *Introduction à la modernité*, Ed. de Minuit, 1962, de la cual resumimos aquí algunos temas centrales.

Un código carretero ilustra admirablemente la abundancia de las señales, de los signos y de las significaciones con ausencia de sentido. Tales redes se multiplican. Tema capital para nuestra reflexión crítica. La noción de red adquiere más importancia que la de *código*. La una puede encubrir y ocultar a la otra. De tal modo, el código carretero, perfecto en ciertos aspectos, modelo del código moderno, no tiene otro *sentido* que el de constituir una *red*, el de la circulación automóvil. Carece de sentido. En una sociedad en la cual dominan las redes, en la que sólo hay apariencia de *sentido* en el lenguaje, ¿cómo es posible que personas habituadas a los automatismos sociales, atrapadas en estos automatismos, no se sientan desconcertadas? Incapaz de captar, de elegir, aunque ávido de opciones y de elecciones para demostrarse su libertad y "personalizarse" —enamorado de los discursos, de las charlas, de las conversaciones—, el individuo duda del lenguaje y de la comunicación, sumergido como se encuentra en las comunicaciones, las redes de señalización y las señales. Sumergido, es decir, integrado a pesar de sus reticencias, atrapado en sistemas que no capta *desde adentro*, y no puede captar.

Estar juntos es hacer algo juntos. Algo, aunque sólo sea un juego. Es tener una actividad común. Es trabajar juntos, crear juntos una obra o un producto. El *Mit-Sein* o *Mit-einander-Sein* (ser con, ser con el otro o los otros) no es la presencia de una profundidad ontológica, ni un simple hecho para el cual baste el lenguaje. Si existe en el "estar juntos" un valor en profundidad humana, es preciso que se manifieste en una actividad, y que esa actividad común respalde y nutra la conversación. La presencia recíproca implica una praxis, variable en intensidad, en potencia creadora, en apertura sobre lo posible. Desde el grado más humilde de la vida cotidiana, tener una familia, fundar una familia, vivir una familia, equivale a tener una casa o una vivienda, ocuparla, modelarla; es criar hijos en ella. En cuanto un grupo humano no "hace" nada, se descompone. La palabra "hacer" no debe entenderse en una acepción estrecha: la operación, la técnica. Implica una doble relación activa: entre los miembros del grupo (la *praxis* propiamente dicha) y con la materia y el objeto (la *poiesis*).

Traduzcamos al lenguaje científico lo que acaba de enunciarse en forma trivial. Las relaciones de producción constituyen el verdadero núcleo, la sustancia de la vida social. Ese contenido recibe formas jurídicas, políticas, ideológicas. Entra en la con-

ciencia con y por el lenguaje. Esta forma difiere según los países y su historia, según los regímenes. Las relaciones de producción dependen de una ciencia denominada en general "economía política", pero desbordan el dominio de esa ciencia. Se extienden a las realidades estudiadas por la sociología, ya que éstas encuentran su "objeto" principalmente en las formas adoptadas por el contenido sustancial.

Las palabras "sociedad de consumo", que se trata de lanzar para definir la sociedad en que vivimos, son doble o triplemente mistificadoras. Es verdad que las técnicas de producción han realizado progresos asombrosos, verdaderos saltos hacia adelante. Es verdad que la producción aumenta; el crecimiento económico es notable, y el consumo lo consigue. Vivimos en una especie de revolución permanente de las técnicas, a falta de una revolución permanente de las relaciones sociales. Un crecimiento sin desarrollo afecta a muchas de las sociedades modernas. Las palabras "sociedad de consumo" ocultan el hecho de que grupos enteros están excluidos del consumo (y que otros llegan a un sobreconsumo de productos inútiles, sin contar con el derroche organizado). Sobre todo, insinúan que la producción trabaja ahora para las necesidades humanas, individuales y sociales, cuando los detentadores de la producción fabrican consumidores por medio de la publicidad y desvían las necesidades según sus intereses. Las *redes* industriales, financieras (bancarias), comerciales, emiten innúmeros mensajes dirigidos a la clientela. Los mensajes comentan las cosas y las imágenes de las cosas, dicen poco acerca de las redes mismas, manipulan a los consumidores. Por último y sobre todo, esos términos seudocientíficos reducen lo social al consumo. Pero el consumo sólo da lugar al encuentro de individuos en relaciones exteriores y superficiales. Los consumidores son individuos aislados, que comen, beben, se visten, amueblan sus casas, cada uno para sí. Tienen relaciones impersonales sin consistencia (exceptuados los vínculos de familia, de vecindad, de trabajo, que difieren en forma sustancial de las relaciones de consumo). Ilustración notable: los consumidores tienen sumas dificultades para organizarse como tales a fin de defenderse contra el fraude, a fin de tratar de controlar algunos productos. El mercado se les escapa casi por completo.

Cuando se borran los vínculos provenientes de la producción, o se los empuja de modo deliberado hacia la sombra por medio de una estrategia y de una ideología, la propia sociedad se dis-

persa (se atomiza). Se constituyen grupos sobre una "base" más biológica que social: las mujeres, los jóvenes, los viejos. Reivindicaciones y actitudes de reivindicación a menudo justificados consolidan esa "base" incierta, y le otorgan un alcance social. Lo informe adquiere forma. Los grupos, que no son clases ni grupos en la división del trabajo, pero que adquieren cierta consistencia, son semirreales, semificticios. No son redes, tan coherentes cuanto ocultas. Podríamos denominarlos "terrajas". El "nosotros" con que algunos de sus miembros se designan es siempre un tanto afectado ("nosotros, los jóvenes; nosotras, las mujeres, etc."). Ese "nosotros" tiene muchas significaciones y poco sentido. Los miembros de agrupamientos mal cimentados, que no extraen su débil cohesión de las actividades productivas, ni de las instituciones, ni de las obras, tienen entre sí muy poca comunicación directa. Cosa que se une muy bien a un gran apetito de comunicación, a una enorme sed de encuentro. Por consiguiente, ese vínculo social adquiere forma en el plano del lenguaje: en el plano del discurso teórico, henchido de ilusiones, atestado de iconos y de índices (las estrellas y los ídolos), de imágenes y canciones que celebran un vínculo mal definido y que se esfuerzan por consolidarlo. Más un contenido reivindicativo determinado en mayor o menor medida. Aquí, otra vez, para demostrar estas afirmaciones sería preciso analizar en detalle, en sus temas y su retórica, la prensa femenina, las revistas del "corazón", los periódicos para la juventud, etc.

El lenguaje de la buena época que llegó hasta comienzos del siglo XX se parecía a un 3 por ciento perpetuo: valor seguro, inversión para padres de familia, sólidamente garantizado por el respaldo oro o el presupuesto equilibrado. Se sabía o se creía saber de qué se hablaba, a propósito de Dios y del Diablo, del bien y del mal, de los cuadros y de la música, del arte o de la ciencia. El sentido de la pintura tenía un aire tan seguro como el de la física. El lenguaje denotaba clara y distintamente esto o aquello. Al margen de la filosofía y hasta entre los filósofos, se conocían muy mal las tesis hegelianas sobre la negatividad (del lenguaje, del intelecto, del devenir). Se las apreciaba poco. ¿Era acaso la inocencia del lenguaje antes del pecado? Más bien diremos que se trataba de la buena conciencia.

¿Qué sucedió desde esa hermosa época? Muchas cosas que con frecuencia hemos rozado y en ocasiones captado. Entre otras, esta, sobre la cual debemos insistir: el estallido o la caída de los

referenciales. Entre las "cosas" que se conocían o se creía conocer, que según se consideraba eran designadas (denotadas) por el lenguaje con claridad, estaban el tiempo y el espacio, lo sensible y lo racional, lo real y lo ideal. Pero en los alrededores de 1910 las referencias desaparecieron. El tiempo y el espacio absolutos dejaron lugar al tiempo y al espacio de la relatividad. En el corazón de lo sensible y de las artes que desembocan en él, en la pintura y en la música, se desvanecen la línea del horizonte (la perspectiva clásica, con su espacio muy cercano al euclidiano, copernicano, newtoniano) y la tonalidad (la nota privilegiada de la gama, que adquiere significación y valor absoluto). Lo sensible y lo abstracto se interpenetran, no sólo en el arte, sino en la vida cotidiana: luz eléctrica, objetos técnicos, etc. La fijación de la conciencia en una representación estable, bastante pesada, de lo real, se disuelve. Desaparecen la certidumbre, la buena conciencia. Es una especie de pecado original —si bien no data de los orígenes— que sellará con su marca a la "modernidad". Sigue a ello una "desustancialización" de las ideas, de los conceptos de las representaciones, en un extraño ambiente de irrealidad. Por un lado, la potencia del dinero culmina en una "realización" muy extraña, en una "cosificación" de los seres humanos. Y por el otro, la nueva situación culmina en una "desrealización" general. Los dos aspectos se superponen, se acentúan uno al otro.

No será inútil recordar que en la misma época el capitalismo sufre trasformaciones a consecuencia de las cuales las relaciones de producción se vuelven más o menos perceptibles en forma directa. En la "sociedad industrial" habrá crecimiento de la industria, pero las relaciones constitutivas de la producción se recubrirán de sombras y de penumbras. Las decisiones que orientan esta producción se adoptan en esferas o "centros" cada vez más lejanos, inaccesibles, al nivel del Estado o de las grandes "sociedades" financieras e industriales.

Deterioro del lenguaje

El lenguaje ya no tiene referencial, sino una cotidianeidad cada vez más trivial. O bien las personas, en esas condiciones, buscan en el propio lenguaje una referencia, y entonces es la confianza absurda, el fetichismo del lenguaje. Con los abusos que nacen

de ello. O bien dudan del lenguaje; lo rechazan, lo ponen en duda lo mismo que a las otras referencias.

El lenguaje fue considerado durante mucho tiempo, y con justicia, expresión de la racionalidad humana: lógica de las relaciones, precisión de los términos (posible con un poco de esfuerzo). Hoy se insistiría más bien en su ambigüedad, en sus aspectos extraños y sus costados insólitos. Por una parte, el lenguaje contiene la razón que sin él se derrumba; es el vehículo de las informaciones; las verdades primeras y últimas, si existen, deben pasar en y por el lenguaje. Tiene una trasparencia particular. Ciertas normas se entienden por sí mismas: hablar para hacerse entender o para no decir nada, emplear o no el lenguaje del interlocutor, hacer soliloquios o dialogar, etc. Dicho esto, cada uno se convence con facilidad de la opacidad del lenguaje empleado por "los otros"; cada uno supone motivos secretos, inconfesos e inconfesables, por debajo de las menores palabras "de los otros". Cada uno oscila, pues, entre las dos apreciaciones: trasparencia y opacidad, racionalidad y absurdo, verdad y mentira, suspicacia y respeto, uso y abuso, impotencia y poder. En esa oscilación consiste a la vez la actitud ambigua respecto del lenguaje y la ambigüedad efectiva de éste. Ora medio, ora fin, permite a la vez manipular a la gente y denunciar las manipulaciones y a los manipuladores. Pero esto no es fácil ni eficaz.

En estas condiciones, en semejante situación de la cultura y de lo humano, ¿cómo habría de haber degradación del lenguaje? Por lo demás, en nuestra opinión, sólo se trata de un aspecto de un deterioro más grave, el de los vínculos sociales, el de la comunicación. El empobrecimiento del lenguaje forma parte de la "nueva pobreza", la que remplaza a la antigua miseria, una vez satisfechas algunas necesidades sumarias.

Apenas hemos resumido una parte de las causas y los efectos, de las razones y motivos de semejante situación. Nos parece el reverso y resultado de un hecho histórico inmenso: el semifracaso de la trasformación revolucionaria en escala mundial, de la trasformación de la vida misma. "Cambiar la vida." ¿Utopía? ¿Proyecto grandioso destinado al fracaso? ¿Que es preciso volver a tomar? El primer período de la sociedad llamada industrial nos legó el gran sueño (Saint-Simon, Fourier, Marx). Pero se perpetúa —y en ciertos aspectos se consolida— ese mundo en cuyo reverso desaparece la sustancia de las relaciones huma-

nas, en el cual sólo subsisten relaciones cada vez más exteriores, por la técnica, por el Estado, por las instituciones, por las ideologías compulsivas que pierden contornos y amplitud al mismo tiempo que se desacreditan. En una palabra: por el lenguaje, o más bien, por el *discurso.*

El deterioro del lenguaje no puede distinguirse, sin un análisis fino, de las trasformaciones "normales" de la lengua, que sigue o precede a las técnicas, a los cambios sociales. Y tal deterioro es desparejo. Entre los campesinos, en la medida en que se conservan como tales, se habla poco pero bien. Hablar, ese pequeño acontecimiento cotidiano, exige preparación. Conserva una importancia de fiesta o de drama. El lenguaje mantiene, pues, un valor propio (sobre todo en la parte mal desarrollada de Francia y de Europa). Entre los "cuadros" y en los medios dirigentes, el lenguaje sigue siendo un medio de acción. Hacen falta entrevistas, conversaciones. Se lee, se habla. Los almuerzos de negocios y los encuentros, los coloquios y seminarios, se convierten en instituciones y hasta en manías. Al degenerar en "conversación", en discurso, el lenguaje no se deprecia mucho. En el inmenso abanico intermedio, que abarca a una buena parte de los obreros y los empleados (burócratas), de los jóvenes, de las mujeres, el lenguaje está teñido de sospecha o prohibido. A veces se admira a quien habla bien, pero siempre se desconfía de él. "Charla"; y charlatán alguno puede igualar a un mercader, a un juglar de feria. Se presiente en forma confusa el empleo de la retórica. En esos "medios", agrupamientos mal definidos, la gente se deja manipular por la publicidad, pero juzga con severidad a aquellos que dicen demasiado. Por lo demás, ¿no es siempre imprudente hablar? Allí es donde la imagen remplaza al lenguaje: fotos, imágenes, canciones "icónicas" (que acompañan a las imágenes de las estrellas cinematográficas y de los ídolos), estereotipos fijados en representaciones bastardas. La incapacidad para expresarse, para escuchar, se convierte casi en una virtud y una regla [5]. Se impone el laconismo, el silencio reticente. Lo cotidiano no tiene necesidad de elocuencia. Se entiende que...

[5] R. Queneau advirtió ciertos aspectos de este deterioro. De un ejemplo del mismo, tomado del lingüista Vendryès: "Lo ha alcanzado nunca, el gendarme el ladrón", frase del lenguaje corriente que disocia los morfemas (indicaciones gramaticales) y los semantemas. Cf. *Bâtons, chiffres et lettres*, Gallimard, colección Idées, pág. 80.

En los grupos poco coherentes, vinculados sobre todo por el lenguaje y en el plano del discurso, las relaciones interpersonales son a la vez inciertas y preocupantes, problemáticas y centrales. Se asiste, por lo tanto, a una curiosa generalización del *psicologismo.* La curiosidad se refiere a los individuos, a sus cualidades y propiedades, "sujetos" de conversaciones sin fin ni comienzo, de apreciaciones, definiciones, juicios. El *homo loquens* y sólo *loquens,* que duda al mismo tiempo de su actividad principal —hablar—, pierde de vista lo social. Se borra la dimensión sociológica, como se dice: lo global se aprehende mal. Los demás aspectos de la realidad humana —lo trágico, lo histórico— pasan al folklore. La "persona" y la "personalización", caricaturas y mistificación de la presencia, pasan al primer plano. El *homo ridens* y *ludens* ríe de los juegos de palabras, de los retruécanos, de las adivinanzas, de los acertijos, de las palabras cruzadas. ¿El *homo sapiens?* Su sabiduría nace del arte de discurrir, de la retórica, cuando la necesita. ¿El *homo faber?* Piensa cada vez menos, a partir del momento en que teme verse remplazado por las máquinas.

La psicología, como ciencia, no escapa a la ambigüedad. Contiene a la vez las técnicas de manipulación y la reflexión que denuncia a dichas técnicas. En cuanto al "psicologismo", se convierte en una especie de ideología, vinculada por una parte a la "personalización" y por la otra a la "sociedad de consumo". La "personalización" es la principal adquisición del consumidor, que elige libremente, entre los productos ofrecidos, lo que le conviene, y de tal modo ordena su microcosmo. Los "objetos" y el mundo de las cosas desempeñan así el papel preponderante. Por medio de la publicidad se llega, en imagen, a todos los objetos; el abanico de las elecciones es inmenso (por ejemplo: de la dos caballos a la Facel-Vega). La jerarquía de los objetos está ampliamente abierta, por lo menos en términos virtuales y en apariencia. El consumidor ideal, perfecto, ese postulado ideológico de la sociedad de consumo, es la "personalización" acabada. La "personalización" tiene por contenido el coche personalizado, el mobiliario personalizado. En y por los objetos personalizados, el consumidor ideal coincide con él, tal como al final lo convierte en él la eternidad aparente de las cosas y del acto que consuma. ¿Los objetos? Son excelentes "sujetos" de conversación. Con los "sujetos" mismos: los individuos más o menos exitosos en la personalización impersonal, sus anécdotas

sexuales, sus admiraciones, iconos e ídolos. ¿El hecho humano? Se vuelve "cosa de lenguaje", pero se disuelve en el discurso, y el lenguaje mismo corre el riesgo de disolverse. Ya no tiene por contenido y como referencial un vínculo social subyacente, sino sólo el "mundo de los objetos", que a su vez depende de la retórica publicitaria.

Falta entender en qué forma la ideología del consumo entra en lo cotidiano por medio del lenguaje. A falta de la realización en una verdad y un sentido ausentes —y cuya ausencia se hace sentir—, ¿no tendríamos acaso un "mundo" de significaciones "puras", de satisfacciones más imaginarias y concretas, que de tal manera residen aun más en las palabras y en las cosas que comenta el discurso? Estas no son más que palabras.

Hemos llegado a un resultado. Hemos dado, en rigor, un paso adelante en el análisis de la sociedad en que vivimos. Contrariamente a las sociedades anteriores, que tuvieron sus códigos generales (del honor, del amor), y aunque dispone de gran número de códigos parciales (civil, carretero, etc.), esta sociedad ya no se caracteriza, en esencia, por los mensajes y los códigos. Se caracteriza sobre todo por *redes* múltiples, distintas y superpuestas, desde la telefónica hasta las bancarias, comerciales, etc. La propia información da lugar a redes (periódicos, televisión, etc.). Pero las redes no entregan el código —suponiendo que exista— que permita entenderlas. Por el contrario. Más bien embrollan códigos y mensajes para no aparecer.

En consecuencia esta sociedad se caracteriza por sistemas parciales. Y eso es lo cierto que hay en las tesis y teorías estructuralistas. ¡Pero esos sistemas están ocultos y hasta disimulados bajo la falsa trasparencia de los mensajes! Por lo tanto es inútil tratar de entender esta sociedad a partir del lenguaje. Más bien conviene entender su lenguaje y sus discursos a partir de ella. Al igual que la situación misma del lenguaje. Y tal es el límite de las tesis y las teorías llamadas "estructuralistas", en lo que atañe a la sociedad moderna.

En nuestro horizonte descubrimos constelaciones móviles. Por encima de la superficie, encubriendo lo que se disimula —las redes subterráneas—, por lo menos tres astros entrecruzan sus influencias benéficas o maléficas: lo cotidiano, la ideología, las obras (la literatura y también las artes, creadoras de campos particulares: la pintura, la música, la arquitectura, ¡sin omitir la alta costura!). Estas influencias terminan por inmiscuirse en

el lenguaje, por revestirse de discurso. Luego de lo cual, lenguaje y discurso reaccionan sobre las influencias primitivas. No son otra cosa que superficialidad. Y sin embargo, en esa superficie y sobre ella pueden observarse las influencias; por debajo de ella se descubre lo que oculta. Esa superficie no es nada, y es esencial. Por el momento nos conformaremos con recordar la marcha de los astros, a la vez que sugerimos que la literatura, la crítica y aun las "ciencias sociales" franquean la etapa de los horóscopos y de la astrología.

Como el lenguaje no expresa un pensamiento prexistente, ni relaciones directas con las cosas (tesis filosófica), ni lo social como en las sociedades anteriores, no puede dejar de atravesar una crisis. No vacilamos en hablar de *una crisis del lenguaje,* caso particular de un entrecruzamiento de múltiples crisis —de crecimiento o de declinación— que acompañan a una mutación radical de la sociedad. De tal modo se precisa y acentúa el sentido de nuestro capítulo de introducción, así como nuestro estudio de la "problemática" de los lingüistas. La profundización teórica (científica) del lenguaje va acompañada por una duda. Ambas cosas van juntas, efecto y causa, resultado y razón. Quizá podamos extraer de un análisis de dicha crisis un diagnóstico, para tratar de descubrir la mutación. ¿Decir a dónde va? Sería, sin duda, demasiado ambicioso.

CAPÍTULO V

LA REDUCCIÓN

La reducción y sus modalidades

El flujo caótico de los fenómenos (naturales y humanos), la complejidad del mundo (sensible y social), son tales, que el análisis no puede abordarlos sin una actividad previa que simplifique. Es inevitable que nuestro pensamiento separe en ese flujo, en esa superposición, determinados sectores, uno de los cuales será destacado. La reflexión comenzará por él. El problema de la *reducción* es también el del comienzo.

Dicho de otro modo, a partir del "flujo heracliteano", de la diversidad ilimitada de las comprobaciones y de los enunciados posibles, hace falta un principio o unos principios, un punto de partida. El pensamiento debe introducirse en el mundo (aunque se admita que las leyes y estructuras del pensamiento o las del lenguaje corresponden a las leyes y estructura de los fenómenos y de las "cosas", o las "reflejan"). De lo inconsistente "es necesario" extraer lo sólido; a partir de lo confuso "debemos" (imperativos teóricos; exigencias distintas, aunque empleen las mismas palabras, de las exigencias éticas) llegar a lo distinto; a partir de lo inmediato —de lo sensible en su riqueza y su pobreza—, hay que llegar a los conceptos, es decir, a la captación de lo concreto.

Dos tendencias surgieron muy pronto en ese proceso inicial que separa (esto o aquello, luego de haberlo discernido), que corta, extrae, destaca: la filosofía y la ciencia. Según la orientación científica, la operación se realiza con rigor en sus consecuciones y sus objetivos. Por reducción, el espíritu científico desprende el rigor de la lógica "pura"; separa los contenidos para construir una forma. Por reducción, una vez más, el sabio separa lo sensible, lo diverso, lo inmediato, en beneficio de lo

abstracto matemático: combinaciones de "signos" o "símbolos". Por un proceso inverso y complementario, separa las abstracciones en beneficio del "hecho" puro: lo observable, lo empírico. Luego se obliga a comparar los resultados de esas reducciones sucesivas o simultáneas: la lógica, el cálculo, lo empírico (lo observable). Le incumbe la tarea de resolver las contradicciones que nacen de sus propias actividades, es decir, de las reducciones realizadas por él. Durante dicha investigación, y mientras se preocupa de no introducir o reintroducir nada que no sea analizado (por la reflexión) y comprobado (por la acción experimental), vuelve a encontrar el contenido, la diversidad del "mundo" o del "cosmos".

Los filósofos proceden de otra manera. Su reducción no se dirige a una especie de vacío inicial (forma lógica, cálculos, forma general del "hecho" observable, formas de clasificación), sino, por el contrario, a una plenitud, a una sustancialidad. Tal es el objetivo de la actitud filosófica: especulativa, contemplativa, sistemática (que se dirige a una totalidad plena, el sistema). Su principio, punto de partida, quiere ser y se denomina "ontológico". Buscan el *ser*, luego de haber desechado la apariencia, el fenómeno, lo accidental. Otorgan privilegio ontológico o "existencial" a esa "reducción" en la cual se instalan al comienzo, y a partir de la cual desarrollan implicaciones y consecuencias. La reducción filosófica se efectúa clásicamente en dos direcciones: el objeto, la sustancia propiamente dicha, la cosa, la materialidad, la naturaleza; y el sujeto, la conciencia, la "espiritualidad" inmaterial. En términos históricos, las primeras tentativas precedieron a las segundas. Las teorías filosóficas de la objetividad sustancial se precisaron antes que las de la subjetividad.

Los filósofos siempre tuvieron dificultades para arreglárselas en medio de los resultados de la reducción filosófica. Si desechaban la apariencia en beneficio de la verdad ontológica, muy pronto debían admitir que "el ser" tiene necesidad de aparecer, que su aparición en la apariencia no puede serle indiferente. Y parten del objeto, desean volver a encontrar el sujeto, y no pueden hacerlo, puesto que lo han eliminado. Si parten del sujeto, el objeto huye de ellos. Inútil insistir. Volvamos a los orígenes del pensamiento contemporáneo. Por Hegel sabemos que trató de superar la situación inexplicable de la filosofía especulativa, sin lograrlo. En su *Fenomenología* tomó como punto de partida lo

puro inmediato, el *hic et nunc*, pues quería mostrar que al desarrollar las implicaciones de este comienzo (al desplegar el Logos por el lenguaje) se vuelve a encontrar el tiempo y el espacio, la historia y los grados de la conciencia. En su *Lógica*, Hegel toma de otra manera la reducción inicial. Parte de la *nada* concebida por el pensamiento, el vacío: lo negativo. A la manera de los sabios, lo concibe como una forma vacía que es necesario llenar, sin admitir nada que no sea explicado, analizado; en una palabra: *conocido*. Lo concibe, además, a la manera de los filósofos, como "nada" sustancial, actuante, esencia del devenir, destrucción y creación. La negatividad es la clave que permite recorrer hasta el final ese extraño laberinto que es el hombre: su conciencia y su relación con el "ser", la muerte y la vida, la historia y sus desastres y su desarrollo, la potencia del pensamiento analítico y sintético, la potencia del lenguaje. En resumen, Hegel trata de superar la contradicción entre el saber científico y el filosófico. So capa de síntesis, intenta una conciliación. Usa metódicamente la "nada"; pero la usa también a la manera de los filósofos, desviándola hacia su sistematización: postulando su sistema como el comienzo y el fin, lo absoluto y lo relativo, lo histórico y el final de la historia. La síntesis hegeliana entre la filosofía y la ciencia se convierte en especulación desconsiderada.

Ahora podemos entender mejor las tres principales tentativas de reducción, metódicamente seguidas por el pensamiento contemporáneo: la *reducción dialéctica* (Marx), la *reducción fenomenológica* (Husserl), la *reducción lingüística* (Saussure). Las caracterizaremos y confrontaremos. De ese modo podremos definir la actividad reductora. Cosa que nos permitirá utilizarla en forma crítica, para aplicarla a nuestros problemas.

a) La reducción dialéctica (Marx)

Desde el comienzo mismo, si puede decirse así, Marx, en la iniciación de sus investigaciones sobre la economía, desecha la mayoría de los fenómenos que otros habían considerado o debían considerar económicos: la utilidad de los objetos, sus relaciones con las necesidades, las cualidades y propiedades que hacen de ellos bienes (en "deseabilidad"). El sistema de la economía (burguesa) se presenta en cierto orden, declara en

Introducción a la crítica de la economía política[1]. Al comienzo, la mercancía, forma elemental de la riqueza acumulada en esa sociedad. ¿La mercancía? Es "cualquier cosa necesaria, útil, agradable a la vida", dicen los economistas; es un objeto para las necesidades humanas, un medio de existencia en el sentido más amplio de la palabra[2]. "Esta presencia de la mercancía como valor de uso se confunde con su existencia natural y palpable." El valor de uso sólo tiene valor para el uso, sólo se realiza en el proceso de consumo. "Se puede utilizar el mismo valor de uso de diferentes maneras. Sin embargo, la totalidad de sus empleos posibles se resume en su existencia de objeto, que tiene propiedades definidas." Por consiguiente, si el estudio de los 'bienes" se orienta hacia la descripción y caracterización psicológica de los objetos, se perderá en los detalles. No se dominará el flujo de los hechos humanos. El concepto de *valor de uso* comprende la totalidad de las manifestaciones de los objetos (incluido el hecho de que dichos objetos se midan según particularidad natural: una resma de papel, un metro de tejido, etc.). Los valores de uso pueden adquirir formas sociales diferentes, según las sociedades. En el análisis de la sociedad contemporánea, sólo importa la forma mercancía. "El valor de uso como tal se encuentra fuera del dominio de investigación de la economía política."

Marx retoma y confirma esta reducción inicial desde el comienzo de *El capital.* Va más lejos aun. "La mercancía es ante todo un objeto exterior, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier especie que fueren. Que dichas necesidades tengan por objeto el estómago o la fantasía, su naturalza en nada cambia el asunto. No se trata ya, aquí, de saber cómo se satisfacen dichas necesidades, bien inmediatamente, si el objeto es un medio de subsistencia, bien por un rodeo, si se trata de un medio de producción." Lo que el análisis separa no son sólo las propiedades objetivas de los "bienes" que sería posible describir interminablemente, sino la naturaleza toda, inclusive la de las necesidades y deseos. Y la utilidad de los bienes y las cosas, la manera en que dicha utilidad se realiza: trueque, regalo, etc. "Descubrir estos aspectos diversos, y al mismo tiempo los distintos usos de las cosas, es una obra de

[1] Ed. Pléiade, pág. 271.
[2] *Ibíd.*, pág. 277.

la historia. Tal, por ejemplo, el descubrimiento de las medidas sociales para la cantidad de cosas útiles. La diversidad de estas medidas de las mercancías tiene por origen, en parte, la variada naturaleza de los objetos que se quiere medir, y en parte la convención." Todo esto, historicidad y materialidad, lo ponemos entre paréntesis. "Los valores de uso de las mercancías proporcionan el fondo de un saber particular", el de los comerciantes. Este saber empírico nada tiene que ver con el conocimiento por medio de los conceptos, el único científico. "Los valores de uso no se realizan en el uso o en el consumo. Constituyen la *materia de la riqueza,* sea cual fuere la forma social de dicha riqueza. En la sociedad que debemos examinar, son al mismo tiempo los sostenes materiales del valor de cambio"[3].

Por reducción, o, dicho de otra manera, por abstracción científica, se formulan dos conceptos solidarios, tan generosos uno como el otro: valor de uso, valor de cambio. Ambos están indisolublemente vinculados por el proceso que los constituye. Definen una *forma* (tan general, tan purificada de contenido como sea posible). Esta forma es el valor de cambio, es decir, el modo de existencia del objeto, del "bien", sustraído al consumo inmediato y metamorfoseado en mercancía. La reducción que la descubre es *específica.* El estudio de una comunidad campesina o de un señorío medieval no podría proceder de esa manera. Además, Marx demostrará (y ese es el centro de su argumentación) que la abstracción así separada no existe sólo en y por la cabeza del sabio. La *forma,* que surge del contenido al dejarlo caer —al descharlo—, se constituye y se produce, según Marx, en la práctica social. Ésta caracteriza la sociedad mercantil, que se convertirá en sociedad capitalista. Por consiguiente, la reducción nada tiene de arbitrario. Sigue caminos por los cuales la praxis —en una sociedad ya determinada a raíz de la transición de la sociedad precedente a aquella que analiza el pensamiento— da cierta forma social a los contenidos, a los productos de la actividad (del trabajo). Aun desechada, esa diversidad de los contenidos (naturales y humanos, espontáneos o artificiales), sigue subsistiendo. Permanece como respaldo material de la forma social que se elabora y desarrolla como forma, en su relación

[3] *Pléiade,* págs. 562 y ss. Cf., más adelante, el esbozo de una teoría general de las formas y la continuación de la teoría de la forma mercancía.

con los contenidos. El estudio analítico de dicha forma remite al de la división del trabajo social.

Por consiguiente se trata de un movimiento dialéctico entre el contenido y la forma —movimiento real, constitutivo—, que capta la reducción. Buscaremos el sentido de ese movimiento.

b) La reducción fenomenológica (Husserl)

Con el filósofo Husserl, la actividad reductora se vuelve plenamente conciente. Hasta entonces los filósofos la realizaban sin nombrarla. Es cierto que Marx la nombra en el párrafo II de su capítulo sobre la mercancía; la experiencia muestra que *esa reducción* (que él estudia) se produce constantemente, según declara, pero no explica el proceso como tal. No cabe duda de que ese es el mérito de Husserl.

El objetivo filosófico de éste fue, ante todo, poner fin a la confusión general entre las leyes de la lógica y los hechos (o leyes) psicológicos. Sin abandonar la actitud corriente (natural) ante los objetos, el lógico promulga leyes; las sistematiza, las codifica. Cosa que proporciona una *teoría general de las formas (Mannigfaltigkeitlehre)*. Esta teoría quiere encadenar en forma perfectamente coherente todos los enunciados posibles, construidos formalmente, y por lo tanto *a priori*. Quedan *por fundamentar* estos procesos, esclareciendo cuál es el objeto de la experiencia posible y las vinculaciones internas entre los enunciados. Lo que el pensamiento y la experiencia habitual aceptan como sobrentendido (evidente), la filosofía lo pone en duda. No para rechazarlo, sino, al contrario, para buscarle un fundamento riguroso. El primer acto del filósofo, su acción inicial, consiste, pues, en una "distanciación" (epoché) respecto del pensamiento corriente; suspende sus evidencias (lógicas o naturales).

Y sin embargo ese acto que "distancia" (la palabra proviene de Brecht, no de Husserl, pero se adapta a la voluntad filosófica), tiene límites. El "sujeto" no puede tomar distancia respecto de sí mismo; si lo intenta, se trasforma en un objeto, o bien vuelve a encontrarse a sí mismo en acto. El "yo" pensante puede separar de sí tal o cual cosa; puede concentrar sobre tal objeto el haz luminoso de su atención (términos psicológicos) o de su intencionalidad (término filosófico), y dejar el resto del mundo en la sombra. De tal manera *tematiza* al mundo; lo organiza en

dominios, en regiones, divididas a su vez en objetos. El "yo" pensante puede suspender la totalidad de los objetos, de los "seres", del mundo. Precisamente así es como el mundo se constituye en mundo, al aparecer como totalidad. Tales son los poderes del "yo" pensante. No puede suspenderse a sí mismo, pues se afirma por medio de ese acto. "Pienso que pienso que pienso... y de esa manera yo soy *yo*": de ese modo se enunciaría el *cogito* cartesiano revisado y corregido por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas.* Un ilimitado, un infinito en acto, se comprime en un punto, en un instante. Esta compresión es a la vez, según el filósofo, acto propio, acto puro de la filosofía y regreso a lo "vivido". En la vivencia, como percibida por una intuición, está ya ese absoluto: el que vive, el "yo". La conciencia, según las *Ideen* de Husserl (1913), tiene en sí su ser, que no es tocado por la reducción. En cuanto adquirimos conciencia, el *epoché* filosófico se convierte en una actividad superior, la reducción fenomenológica. El "yo pensante" se afirma como intención y como acto, como temporal y supratemporal, como inmanencia y trascendencia concreta, como singularidad y como universalidad, como existencia y como esencia.

El puro fenómeno vivido se distingue así del "fenómeno psicológico", potencia del "yo" pensado como hecho, representado como objeto. Tal es el sentido de la reducción fenomenológica. Lleva a su culminación la tesis cartesiana del "cogito", purificándolo. Pone en su lugar la psicología y la hipótesis del "hecho psíquico". Por último, retoma por la base (por el fundamento) la teoría del conocimiento. Suspender la totalidad de los objetos, rechazar el "mundo" (*Erkenntniss-theoretische Reduktion*), es captarlo como mundo y captar el pensamiento pensante como poder de explorar, de tematizar el mundo. Y ello, no por medio de una construcción lógica, sino mediante la vivencia. La *problemática* (del "yo pensante"), la suspensión del mundo, lleva a lo *temático* y de ahí a lo *categórico* (inventario de las categorías del pensamiento, con visión de su aplicación).

Se dirá que, por la reducción, el "yo" se encierra en sí mismo, que se monadiza, se separa del mundo. No, responden Husserl y sus discípulos. Por el contrario, el "yo" tiene por contenido la descripción tematizada de las estructuras del mundo. No habrá otras. El flujo de los fenómenos no se pierde de vista; se organiza en la vivencia. La actitud natural adquiere un sentido filosófico; el filósofo no la destruye; la retoma y la explica.

Lo que "yo" doy primero en siluetas, por oposición a la vivencia, será revelado como *intenciones* (unidades intencionales de la conciencia, creadoras de significaciones y de sentido).

En consecuencia, por y para el acto del pensamiento pensante (el "yo" puro) se constituye el sentido y aparece en el mundo. A partir de la reducción, el filósofo tomará a su cargo el sentido del mundo. Lo explicará cada vez más, a partir de estructuras descubiertas en la actitud natural (dominios y regiones, objetos). La conciencia filosófica se extenderá al mundo entero, sin quebrar ni forzar las significaciones: con sólo explicar la espontaneidad y la reflexión todavía insegura.

c) LA REDUCCIÓN LINGÜÍSTICA

Dediquémonos a determinarla en forma precisa, desde afuera y desde adentro. ¿Cuál es el objeto, a la vez integral y concreto, de la lingüística?, preguntará Saussure. La lengua. ¿Qué es la lengua? "Para nosotros la lengua no se confunde con el lenguaje; no es más que una parte determinada del lenguaje." Tomado en su totalidad, el lenguaje es multiforme, heteróclito. Se encuentra a caballo sobre varios dominios, físico, fisiológico, psíquico, pero pertenece al dominio individual y al social; considerado de esa manera, no se deja clasificar en categoría alguna de hechos humanos; no es posible separar su unidad. "La lengua, por el contrario, es una totalidad en sí, y un principio de clarificación." Desechemos lo que no nace de la lengua, intermediaria entre quienes hablan, institución. Pongamos entre paréntesis, en el flujo heracliteano de los hechos de comunicación, la parte física y psíquica (individual). ¿Qué separamos de esa manera? La palabra. "Al separar la lengua del habla, se separa a la vez: 1) lo que es social de lo que es individual; 2) lo que es esencial de lo accesorio." La lengua no es una función del individuo hablante; éste registra en forma pasiva esa obra de la sociedad. Por el contrario, la palabra es un acto individual de voluntad y de inteligencia. Efectuado ese acto, se puede responder a la pregunta formulada, decir qué es el lenguaje, recapitular sus caracteres: "1º Es un objeto bien definido en el conjunto heteróclito de los hechos de lenguaje [...]. 2º La lengua, distinta del habla, es un objeto que se puede estudiar separada-

mente...". La lengua es un sistema de signos, que sólo conoce su orden propio. Así, por ejemplo, el juego de ajedrez [4].

Otras ciencias, observa Saussure, operan con objetos dados de antemano (afirmación referida a la ciencia de su época, y respecto de la cual es posible preguntarse si podría repetirse en la actualidad). "No es así en la lingüística [...]. Lejos de preceder el objeto al punto de vista, se diría que es el punto de vista el que crea al objeto" [5]. Afirmación que merecería un examen crítico atento. El lenguaje-objeto, que separa el acto de palabra, ¿no está ya implícito en la escritura? ¿Y más aun en el registro realizado en el magnetófono? Antes destacamos el sentido de esta observación: proyección o inscripción en el espacio simultáneo de una sucesión temporal, criterio de recurrencia. F. de Saussure expresa su pensamiento, al comienzo de ese capítulo decisivo [6], como si el sabio construyese, con una especie de arbitrariedad, la ciencia sistemática de los signos y sistemas de signos. Luego se dedica a reducir ese arbitrario para legitimar el proceso. ¿En qué consiste dicho proceso? En una *reducción*, más que en una "creación" del objeto: en una construcción a partir de un punto de vista (una "perspectivización"). El procedimiento que pondrá en evidencia la arbitrariedad del signo nada arbitrario tiene. Destaca un objeto luego de haber desechado el flujo perpetuo que perturba a dicho objeto. Por lo demás, sabemos hasta qué punto la arbitrariedad del signo (la palabra que designa tal significado) es relativa, limitada en todas partes, encerrada en el contexto, en las compulsiones, en los "valores" y las estructuras.

Saussure no se plantea todavía con claridad el problema teórico del *metalenguaje* (lengua de la ciencia de la lengua), ni de su relación con el lenguaje-objeto. Lo percibe, pero al comienzo se preocupa por situar bien su objeto respecto de un contexto más amplio que el verbal: el social. Esta operación, que completa y modifica la reducción lingüística, se realiza en el famoso texto ya citado: "La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc. [...]. Se puede, pues, concebir una ciencia

[4] *Curso*, págs. 51, 57, 58, etc.
[5] *Ibíd.*, pág. 49.
[6] *Ibíd.*, cap. III: Objeto de la lingüística.

que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social [...]. Nosotros la llamaremos *semiología* [...]. Al considerar los ritos, las costumbres, etc., como signos, estos hechos aparecerán bajo otra luz, y se sentirá la necesidad de agruparlos en la semiología, y de explicarlos por las leyes de esta ciencia" [7]. De tal manera la lingüística sería el núcleo de una ciencia más amplia, su punto de partida constituido por reducción, y al mismo tiempo parte de esa ciencia que encubre, si no la totalidad, por lo menos la parte más accesible y rica (cargada de sentido) de la vida social. La reducción se abre a un vasto programa.

Hemos estudiado sobre la marcha la problemática de la lengua y del lenguaje, posterior a Saussure, resultado de su trabajo y de su actividad. Dejémosla a un lado para concentrar nuestra atención en la actividad reductora.

Exigencias y criterios de la reducción legítima

Podemos seguir sus articulaciones, sus implicaciones y las aplicaciones metódicamente perseguidas.

1) Lo "real" y lo "dado" se presentan, bien como una masa dura e impenetrable, bien como un flujo fugaz (y que a menudo se halla todavía en oscilación entre esas percepciones globales y confusas). Cuando se encuentra o cree encontrarse ante una masa compacta, el pensamiento reflexivo debe descubrir en ella las fisuras. Cuando se ve o cree verse ante una fluidez, debe trazar en ella líneas de fuerza. En todos los casos, tiene que penetrar el objeto. En cuanto se realiza esta penetración, o mientras se realiza, el análisis desprende gran parte de lo que ha distinguido. Así llega a una especie de vacío, que para él es ya un resultado, pero que tomará como punto de partida de su segundo paso. Ese vacío —forma de generalidad— es específico. No es el mismo "vacío" según los dominios, para la física como para la economía política y para la lingüística, por ejemplo. Es un vacío susceptible de ser llenado en forma metódica. En resumen, la primera regla de la reducción es *llegar al punto de partida.* Lo cual supone el empleo de *criterios de la reductividad* específicos. El punto de partida debe resistir a toda reducción. Es un irreductible (en el plano de la teoría).

[7] *Ibid.*, págs. 60, 62.

Las páginas citadas de Marx y de Saussure son modelos de reducción realizada en forma metódica, con el empleo minuciosamente controlado de tales criterios. En cuanto al proceso filosóficos de Husserl, no carece de interés teórico, pero difiere de los procesos científicos. Vigila con cuidado su pureza, pero ésta se reduce a la pureza especulativa. No llega a nada específico, pues suspende "el mundo"; el filósofo dice que valdría para todos los dominios. Y por lo tanto para ninguno. ¿Los criterios de reductibilidad son puestos en evidencia y respetados? No lo creemos. Una conciencia de la reducción, una explicación del proceso, realizadas por el filósofo, comprometen y disuelven en una nada especulativa (el "yo" puro, trascendental) al proceso mismo.

2) Lo importante, entonces, es volver a lo que se ha separado. Si el pensamiento reflexivo quemó los puentes, su proceso es inaceptable. Se esteriliza. Sin embargo, no se trata de volver a encontrar el caos o la masa compacta. El contenido retomado se ubica; se ordena respecto del punto de partida. Se revela y recorta en un desarrollo, el del pensamiento y el de lo real. La clasificación no basta; la nomenclatura, necesaria, remite a otra cosa: el proceso del conocimiento y el de la realidad. Por consiguiente, hay una consigna metodológica: *restituir y situar* (restituir situando, situar restituyendo).

En este punto no faltan peligros: dejar escapar el contenido, retomarlo sin ordenarlo, imponerle un orden arbitrario, conformarse con denominaciones (nomenclatura, etc.). El proceso se vuelve doblemente crítico: crítico de sí mismo, crítico de lo "real". Por ejemplo, si en el estudio de la sociedad moderna tomamos como hilo conductor lo cotidiano (y sus implicaciones), tendremos que multiplicar las precauciones para ubicar (situar) lo no cotidiano.

El proceso correcto y fecundo se somete, pues, a compulsiones muy estrictas. Se prohíben los saltos; no puede perder contacto con el contenido. La reducción proporciona un hilo conductor. Sin embargo, quien tiene ese hilo de Ariadna debe escoger un camino en cada recodo del laberinto, en cada encrucijada. Si no observa las reglas, desvaloriza y esteriliza el proceso; éste deja de ser metódico.

Aquí, una vez más, Marx y Saussure ofrecen modelos de método (de amplitud y alcance desparejos, pues en nuestra opinión el primero va más lejos). A partir de la forma destacada, la de

la mercancía, Marx rencuentra, ordenándola, la diversidad de los trabajos, los caracteres sociales y la división del trabajo. Saussure rencuentra la vida de los signos: la ubica en su lugar y en el conocimiento.

En un proceso de reducción, la actividad analítica se abre camino entre dos callejones sin salida: la reducción hiperbólica (que crea el vacío ante sí) y la ausencia de reducción. Si volvemos a tomar estos términos ya empleados, y que se definen poco a poco, podemos decir que dicho proceso se sitúa entre la operación que cierra y encierra, por un lado, ya que sólo abre algo que ya está abierto, por el otro. Abrir un camino para el pensamiento y para la práctica quiere decir que el análisis pasa entre lo limitado y lo ilimitado, la forma demasiado definida y lo informe.

Podemos afirmar que la reducción es siempre estructural. Y ello en dos formas: estructurante y estructurada, a la ida (hacia el punto de partida) y a la vuelta (hacia el contenido). Sólo puede proceder según las indicaciones del objeto, acentuando sus líneas de clivaje. El proceso se articula. El punto de partida, que es también el de llegada de la reducción —la irreductibilidad en esa dirección—, tiene una propiedad esencial: la fijeza. Sólo esa determinación liberada del contenido móvil permite penetrar y ordenar luego lo "real". El orden de los pasos sucesivos obedece a reglas operatorias, que hemos enunciado según los modelos "clásicos" del análisis.

Si examinamos ahora los trabajos de las dos principales escuelas de la lingüística, podemos precisar nuestras críticas. Ambas proceden, de acuerdo con la orientación saussuriana, a una reducción mal explicada como tal, que culmina en extrapolaciones o en restricciones. Parece justo y fundado atribuir una importancia capital a la doble articulación. Se trata de una ley, y probablemente de la ley esencial descubierta por los lingüistas. ¿Es esa una razón suficiente para extraer una definición del objeto de dicha ciencia, para hacer de ella el criterio de la racionalidad del lenguaje y de la ciencia del lenguaje? La reducción, hasta ahora legítima y fundada, cambia de sentido. Se vuelve abusiva. Restringe el dominio de la ciencia y la definición de su objeto. Las ambiciones del sabio se reducen a su pequeño dominio seguro, a su especialidad. La actitud de su reflexión se atenúa para precisarse mejor. En especial, el pensamiento crítico se embota. Los lingüistas que pretenden ser rigurosos ponen deci-

didamente entre paréntesis los "campos" extralingüísticos que dependen de la investigación semiológica, o bien los definen de tal manera, que ciertos aspectos esenciales de la vida social escapan a la investigación. Pero el examen de la sociedad contemporánea parece demostrar que el lenguaje (hablado) sólo adquiere su sentido (o su falta de sentido) gracias a esos campos *laterales* respecto de él. El deslizamiento del campo lingüístico hacia los no lingüísticos, y recíprocamente, extiende a la escala sociológica la noción de *valor* semántico.

Hemos comprobado el carácter *lateral* del valor semántico, que completa el carácter *literal* de la relación "significante-significado". Entre las oposiciones entra en escena la de la significación y la del valor, la de lo literal y lo lateral. Ya nos hemos preguntado acerca de los motivos del privilegio otorgado por los lingüistas y quienes los siguen (etnógrafos, sociólogos, psicólogos, etc.) a la *significación*, a la oposición del significante y del significado. ¿Se trata de una razón de comodidad o de facilidad? Es preciso que haya otra cosa. El acento puesto en la *significación* —cuando el *sentido* abarca *significación* y *valor*— tiene, sin duda, causas sociales e históricas. Pero hay también razones de orden científico: la reducción abusiva, realizada sin conocimiento explícito de los procesos reductores.

Ahora podemos formular una hipótesis. ¿En qué consiste la "complejificación" de la vida social, a lo largo de la historia? ¿No se trataría, desde ese ángulo, de una multiplicación y una diversificación de esas relaciones *laterales* que enriquecen los sentidos, al lado de las relaciones *literales* resultantes de la unión "significantes-significados"? Recordemos el ejemplo de los dos campos yuxtapuestos de un texto publicitario, en una tira dibujada: el texto verbal, la imagen (los objetos indicados en el texto publicitario, el comentario del dibujo). Se encuentran en relación de *lateralidad*, y no de *literalidad*; se valorizan el uno al otro (o se desvalorizan). Uno de nuestros objetivos es la plena y total restitución del *sentido*, cosa que sólo se puede efectuar restituyendo los hechos del lenguaje (lengua y lingüística) a la globalidad social. ¿No existirá en los diversos dominios una doble relación entre los grupos de signos y lo que ellos significan, por un lado relación de cara a cara, relación literal, y por el otro relación laboral, con un contexto, con un encadenamiento que no excluye el azar ni la elección? Las relaciones laterales se traducirán en el lenguaje, al nivel lexicológico más

que al morfológico. De la misma manera, ¿no existirá una relación compleja entre la forma lingüística y otras, que dé lugar a la formación de campos? ¿Esas relaciones no serán a la vez literales y laterales? Por el momento, sólo formulamos la pregunta, especificando que se trata de un problema sociológico, del cual el lenguaje y la sociología del lenguaje no son más que un aspecto.

En la escuela de Jakobson, la reducción abusiva es más visible aun, más evidentemente exagerada. Se comienza por reducir la inteligibilidad a la diferencia, proceso legítimo siempre que no se cierre. ¿Qué derecho hay a ubicar en un plano privilegiado la diferencia, porque es (o parece) trasparente y perfectamente definida? Quizá lo "real" no tenga esas características. El proceso científico debe volver a él para esclarecerlo, y no postular su claridad. Por medio de estos procedimientos, se corre el riesgo de reducir las diferencias al concepto de diferencia. Y por lo tanto, de llegar al bloqueo. Del mismo modo, se reduce el sentido a la significación, luego lo significativo a lo no significativo, y por consiguiente la lingüística a la fonología. Se suceden las reducciones: la ciencia social a la del lenguaje, la no combinatoria a la combinatoria, la diacronía a la sincronía. Las sucesivas restricciones dejan a un lado el sentido y el valor, para reducirlos a la significación, y la significación para reducirla a la oposición (diferencia), y por último, la oposición para reducirla a la combinación. En esa perspectiva, en forma muy legítima, el lingüista termina por dejar fuera de su campo la significación, suprema paradoja para la ciencia del lenguaje. Esta ciencia se formula con gran precisión, con una extrema positividad: es el neocientificismo y el neopositivismo de los estructuralistas contemporáneos. ¡Y qué precio hay que pagar por este rigor, más aparente que real! ¡Así miniaturizados, el pensamiento y la conciencia se parecen a una cabeza "reducida" por un indio jívaro, más que a una conciencia del siglo XX! Entonces el análisis crítico se pregunta quién (o qué) permite, autoriza, estimula, en la sociedad del siglo XX, semejante tentativa, que el pensamiento crítico considera como un hecho histórico y social, como un suceso en el marco de la ciencia en general y de la lingüística en particular, devueltas a sus contextos. Si el valor, junto con la significación y en la misma medida que ella, entra en el sentido, ¿qué significa la eliminación del valor y por lo tanto del sentido? ¿No se tratará de una forma de encubrir la carencia de sentido o de desli-

zarse en ella? Después de esto el acto de poner entre paréntesis la significación consuma el absurdo combinatorio, recubierto de racionalidad técnica y cibernética. No es la técnica lo que está en tela de juicio, sino su interpretación ideológica, con las redundancias seudocientíficas injertadas en ella.

La extrapolación encubre la reducción, pero al mismo tiempo la revela. Un proceso que se separa del "contenido" se compensa remplazándolo por un contenido ideológico y filosófico. Ese doble movimiento, esa dialéctica interna desmentida por sus procedimientos, se observa tanto en la obra de Jakobson cuanto en la de Lévi-Strauss. El primero hace irrupción, con bastante brutalidad, en dominios lejanos, de difícil acceso, por ejemplo la poesía. Lo que dice acerca de la proyección de lo selectivo en lo asociativo en la poesía carece de claridad, pero no de interés. No nos sorprendería que ello se adaptara a determinada poesía, de escritura automática, por ejemplo (en apariencia "surreal", aunque en realidad reduzca lo "real" a la combinación de unidades).

De manera más audaz, Lévi-Strauss procede por medio de reducciones en masa y autoritarias. Quema literalmente los puentes detrás de sí. Lo ilimitado de lo significativo y la apertura del sentido, amputados, fragmentados, caen fuera del conocimiento. La reducción operatoria modela su objeto y decreta que es el único objeto de la ciencia. Ésta se reduce a la nomenclatura. Verdadero ascetismo de la reducción estructuralista, la reducción, llevada a sus últimos límites, llega al objeto de la ciencia. La cocina, esa obra de civilización, alta y sensualmente compleja, se expone y se explica a partir de la fonología [8]. Lévi-Strauss continúa la obra de Mauss. Pero compárense dichas obras. En Marcel Mauss, el fenómeno que permite captar una sociedad denominada "arcaica" en su conjunto es el *don*. Fiesta, regalo, intercambio y derroche, generosidad y desafío, ostentación y reivindicación, se trata de un fenómeno social total. La manera de donar vale más que lo que se dona. Aporta al trueque un valor complementario, propiamente sociológico. Pero para donar es necesario tener con qué hacerlo. El don y la fiesta suponen lo que los marxistas han denominado un sobreproducto (muy relativo). Es preciso estar en condiciones de prescindir de lo que se donará y de lo que se consumirá en la fiesta que acompaña a los intercambios. El don y las festividades son obras colectivas, se anuncian o pre-

[8] Cf. "Le triangle culinaire", *Arc.*, núm. 25, Aix, 1965.

paran las grandes obras de sociedades que por cierto no habían superado la penuria por medio de la abundancia, pero que disponían de cierto sobreproducto social: los monumentos, las culturas. Ahora bien, las sociedades en que concentró su análisis Lévi-Strauss se ubican, con pocas excepciones, en los alrededores del límite inferior de la escasez y de la miseria. Sólo tienen —o tienen muy poco más— el mínimo indispensable para vivir. Apenas toleran la más estricta "economía" en el sentido clásico del término. Se economizan los gestos, las palabras. Lo económico es determinante en ellas, pero no de la misma manera que para la burguesía en el capitalismo de competencia. No estimulemos los malentendidos y los retruécanos en cuanto a la palabra economía. Los miembros de estas sociedades pescan o recogen más de lo que extraen productos agrícolas del suelo, por medio de técnicas que implican fijación y roturación coordinadas. En esas condiciones, la generosidad (con su contrapartida, la reivindicación, fingida y real, imitada y acentuada, de un *don* igual o superior) no puede ejercerse. En la medida en que se manifiesta, se mantiene en estado de esbozo o de virtualidad; no se instituye y no se constituye.

En esas sociedades estancadas y decadentes, nada hay que no esté sometido a la ley de la más estricta y dura necesidad. ¿Por qué no retomar la hipótesis "darwiniana" de una desaparición de los grupos sociales que no practicaron la exogamia, el intercambio de las mujeres (o de las prestaciones sexuales) por bienes? La hipótesis de una finalidad inconciente de las estructuras no satisface a la reflexión analítica. Los grupos que —por azar o por fatalidad— no adoptaron las precauciones indispensables para sobrevivir, no sobrevivieron. Los que sobreviven, tanto en la sociedad como en el reino animal, ofrecen a la reflexión una apariencia de finalidad que el análisis debe esclarecer sin recurrir a causas finales. Se comprende que en esas sociedades literales exista "homología" entre los intercambios de mujeres, de bienes, de información. Las reglas que aseguran la comunicación de las mujeres tienen quizás una relación estrecha con las que aseguran la comunicación de los servicios y de los bienes, y las que garantizan la comunicación de los mensajes. Pero este sistema de intercambio generalizado corresponde a una inmensa pobreza, consecuencia de la miseria sin salida. ¿Por qué bautizar elogiosamente "estructura" a esa gran miseria humana?

En esas sociedades no existen excesos. No hay en ellas lugar

para el amor, ni para la fiesta, ni para la guerra (excepción hecha, quizá, del saqueo desesperado, como último extremo). Nada se puede obtener de una conquista. Esa gran trilogía, el amor con la pasión, la fiesta con el derroche, la guerra con la voluntad de poderío, marcó durante mucho tiempo con su sello a las culturas y civilizaciones. Sería fácil indicar analogías y homologías entre las tres ramas de ese tríptico: el amor como guerra y fiesta, la fiesta violenta y sensualmente desencadenada, la guerra como fiesta y relación ambigua con el enemigo. Estas correspondencias pasan al lenguaje, en las imágenes, en los relatos míticos. Y luego a las obras. La "rareza" no define un "mundo" en el cual se desarrollarían exclusivamente luchas sórdidas para apoderarse de bienes. Las épocas intermedias entre el estancamiento arcaico y la acumulación capitalista nos han dejado las obras de las cuales vivimos. Para lanzarse a esas obras y esas locuras soberbias —los monumentos y la poesía— eran necesarios algunos medios obtenidos por la persuasión (la ideología) y la compulsión (el poder). Era preciso permitirse el exceso y la desmesura. Es inútil agregar que la guerra perdió, desde hace un siglo, el prestigio que la vinculaba con la fiesta y el amor.

El mundo de las sociedades miserables significaba y significa, "inconcientemente" o no, su impotencia, su avidez, su hambre. Tal es su sentido. El menor acto sexual exige su inmediata contrapartida en especies. Proceder de otra manera es traicionar a la miserable comunidad y a la miseria común. La gente pobre se proclama inofensiva hasta en la ubicación y el orden de sus aldeas. Elaboran su miseria en relatos míticos. Se dicen inofensivas. ¿Lo son? Esa es otra historia. Existe la impresión de que la proliferación y la perfección de estas narraciones estereotipadas encubren los males incurables y la ausencia de salida.

Sea lo que fuere, la visión de esas sociedades y de esas culturas, que el etnógrafo extrae del estudio de las mismas, debe variar según que estudie grupos agonizantes o grupos relativamente activos, productivos, conquistadores, capaces de levantar monumentos o de crear obras. En las sociedades africanas, los relatos, míticos o no, tienen otro alcance y sentido. Entre centenares de ejemplos posibles, he aquí uno, tomado de Griaule (*Dieu d'eau*, págs. 243-244). Sabemos por el contexto que existe ya un mercado y moneda. "Tener *cauris* es tener palabra. Se comenzó por intercambiar, por cauris, tiras de tejido, es decir, la palabra de los antepasados, y en especial las del Séptimo, amo de la palabra. Por

lo tanto los cauris hicieron su aparición bajo el signo del verbo; eran verbos a su vez, como significantes de las cifras, y por lo tanto representaban un lenguaje. Eran medios de expresión, si es posible que en la aurora de las relaciones entre los hombres hayan servido, a igual título que las palabras aladas, para intercambiar ideas. ¿Quizá llegaron hasta los dogon por intermedio de quienes los llevaron, como un eco de antiguos usos de cauris? Al recordar ese oscuro período, Ogotomili declaraba: «En su origen los cauris sirvieron para los intercambios de palabras a la vez que para los de mercancías. Quien no tenía cauris no podía hablar, o hablaba menos que los otros...»".

Este texto, como muchos otros, no evoca una homología estructural "inconciente" entre intercambios de bienes sensibles (materiales: mujeres, objetos, signos), sino el nacimiento confuso de varias *formas*, la de la mercancía, la del lenguaje elaborado, la de la ética, la del cálculo (esbozo de la forma lógico-matemática) en una sociedad diferenciada en la cual existe el mercado, la compra y venta de acuerdo con cantidades, las desigualdades, los movimientos y las compulsiones éticas. Todo ello, incluido en relatos cosmológicos. Tales sociedades parecen intermediarias (mediación que abarca prolongados períodos) entre lo estancado y lo histórico. Poseen rudimentos de una economía mercantil y monetaria, sin desarrollar esos embriones. Son estacionarias, se resisten a las modificaciones de sus estructuras, y sin embargo ya han creado obras, instituciones. ¿Acaso estas imitaciones invalidan los análisis de Lévi-Strauss? No del todo, pero prohíben extrapolar a partir de una reducción abusiva, para compensarla.

Demasiados etnógrafos se inclinan con complacencia al estudio de los bororó, que no merecen tanto honor ni tanta indignidad. Se diría que ciertos sabios buscan lo opuesto de sí mismos, de nuestra sociedad llamada de "abundancia" y de "consumo", para extraviarse. Un grupo de pobres diablos casi muertos de hambre proporciona entonces el prototipo de las "culturas". Lévi-Strauss, hombre eminente, pide disculpas por publicar un gran libro de etnografía sin esperar la aparición completa de la *Enciclopedia Bororó* [9]. Luego de haber subrayado la importancia de ese proto-

[9] *Le Cru et le Cuit*, pág. 14. Una cita más de esa "Obertura" en la cual el autor se revela. Advirtamos en qué forma Sartre y Lévi-Strauss, por motivos distintos y a partir de puntos de vista opuestos (para el primero, la filosofía de la conciencia efervescente; para el otro, la reducción

tipo estructural en que culmina su reducción, se lanza a vastas consideraciones sobre la música y la pintura a través de los siglos. Sobrevuela desde lo alto los continentes históricos devastados por su propia marcha. Llega a nuestra época. Al examinar la composición de su obra se lo podría juzgar con más severidad de lo que él juzga al arte llamado moderno. Promete, anuncia una especie de obra musical. ¿Y qué tenemos ante los ojos? Un programa de concierto: obertura, variaciones sobre un tema, fuga, cantata, tocata, etc.[10] Fórmulas brillantes que ocultan una especie de ascetismo intelectual, el cual a su vez disimula la racionalidad tecnicista y la ideología tecnocrática. La música, lo mismo que el mito, sería una "máquina de suprimir el tiempo". ¡Ay!, sólo se conforma con apropiárselo durante un instante.

No hemos terminado con el estructuralismo, es decir, con un concepto, el de estructura, aislado por un procedimiento legítimo, la reducción, a la cual se agrega, por defecto y por exceso, por destrucción y por sobreabundancia, una ideología. Inclusive ampliaremos la controversia.

Tres conceptos desempeñan un gran papel, desigual según los dominios, en el pensamiento científico: *forma*, *función*, *estructura*. Se los encuentra en todas partes, en especial en lingüística.

Se obtienen por reducción. Un procedimiento correctamente llevado a cabo los distingue, separando lo que cae fuera de ellos y de su área de validez, eliminando para cada uno de ellos lo que depende de los otros dos conceptos. En efecto, conviene discernir con claridad la forma, la función, la estructura. Una función análoga puede cumplirse con formas diversas y estructuras diferentes. Una misma forma puede adoptar funciones diferentes. Así, entre los seres vivos, órganos de formas variadas y de estructuras claramente diferentes (pulmones, branquias, etc.) aseguran la función respiratoria. Formas análogas ocultan funciones y estructuras de una extrema diversidad: la ballena tiene la "for-

a las combinaciones fonológicas fijas), dejan a un lado el vasto problema de las *obras* en las sociedades anteriores a la nuestra, y el valor o el sentido que conservan "para nosotros".

[10] Como Paul Ricœur y C. Lévi-Strauss se enfrentaron durante discusiones públicas, repitamos que nuestro camino pasa entre esos dos excesos: la reducción hiperbólica que deseca y aniquila la riqueza ofrecida por el "mundo". Ni el ascetismo intelectualista, ni la aceptación acrítica. Cf. *Esprit*, noviembre de 1963, exposiciones seguidas de una discusión, en especial págs. 196-627: *Structures et herméneutique*.

ma" de un pez. Sin embargo, existe una analogía funcional entre el ala y el brazo en los vertebrados superiores. En una palabra, estos conceptos, así como los de homología y analogía, no pueden manipularse sin precaución. ¡Cuántas acepciones de la estructura o de la forma, para no hablar de las funciones! Sin embargo, no es posible admitir la confusión. De ella resultan los peores errores. Así, en el análisis del proceso de urbanización se comprueba que la forma de la ciudad (la antigua ciudad) estalló por proliferaciones exteriores (los arrabales, los "conjuntos", que no tienen ya nada de urbano). Pero las *funciones* de la ciudad no desaparecieron por ello; por el contrario, se agregaron a las antiguas, en las aglomeraciones modernas, diversas funciones. En cuanto a las *estructuras* (las unidades de habitación y de vecindario, la calle, el barrio, el centro), ellas se trasforman bajo nuestros ojos. Un análisis que no discrimina entre estos conceptos deja a un lado el objeto.

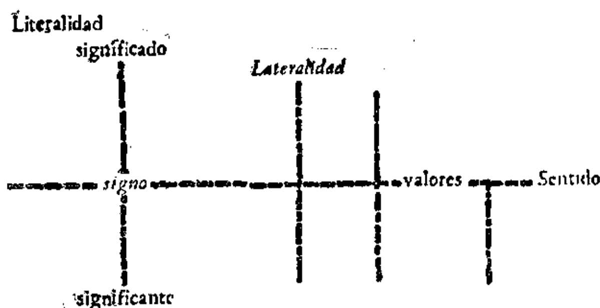
Pero con frecuencia un segundo procedimiento reduce estos conceptos unos a los otros, y de tal modo constituye el punto de partida de una ideología: formalismo, funcionalismo, estructuralismo. Según los defensores de esa ideología, la forma engloba la función y la estructura. Según otros, la función es esencial y debe explicarlo todo; "totaliza" los aspectos de la realidad; el análisis de las funciones es el único positivo, el único concreto y práctico (operatorio). Según otros, por último, la estructura tiene como subordinadas a la forma y la función; aporta el punto de vista más elevado, el más vasto.

Esta segunda reducción nos parece abusiva. El término *estructura* define un concepto específico, que tiene contenido, pero límite. Su área de validez no puede pasar más allá de ciertos límites. No le corresponde el derecho de absorber los otros conceptos o de sometérselos. Por lo tanto distinguimos entre la *estructura,* concepto difícil de manejar, a menudo impreciso pero necesario, y el *estructuralismo,* que lo proclama suficiente en la misma medida en que lo considera necesario. A lo largo de esta exposición nos esforzamos por dar a ese concepto su lugar, a la vez que criticamos la filosofía (la ideología) que se injerta en él, que lo extiende exageradamente y al mismo tiempo lo cierra. En efecto, el proceso "reducción-extrapolación" obtiene ese resultado. Al descuidar los límites del concepto, abusa de ellos; los amplía; pero descuida también al resto del "mundo", al cual, por medio de esa

operación, encierra en el concepto abusivamente elevado a un rango de privilegio.

Salvo información contraria, parece que en lingüística el término "estructura" ha tenido acepciones muy definidas. De ahí el empleo que se hace de él fuera de la lingüística. No por ello desaparece la confusión. Vuelve, de rebote, hacia la propia lingüística.

La forma del lenguaje no se reduce a las estructuras, que sólo se definen con claridad por medio de los inventarios limitados (morfología) y las combinaciones sintácticas. En cuanto a las funciones del lenguaje, como funciones sociales, por cierto que no son todas reductibles a su forma y definibles sólo por las consideraciones formales (según el "principio de inmanencia" de Jakobson).



Comentario

El esquema precedente muestra cómo y por qué el sentido y el valor difieren de la significación. No pueden reducirse a ella, a pesar de que en la lingüística ha surgido una tendencia a favor de dicha reducción.

El *valor* (lingüístico) de las palabras tiene tanta y quizá más importancia que su significación literal, que depende de él. El *valor* dinamiza la significación. Para él, la palabra aislada entra en un grupo de palabras, que cabalga sobre otros grupos, se entrecruza con ellos, y de ahí transiciones, pasajes, posibilidades (y por lo tanto elección).

La significación se encuentra en el punto de partida, el sentido al final. El valor sirve de intermediario (de mediación). Aquí hay una analogía con la teoría de los conjuntos. El matemático

construye conjuntos con números pequeños (en el punto de partida: 0 y 1). Pero la teoría se refiere a conjuntos ilimitados o infinitos.

El signo es arbitrario. No así los agrupamientos de signos (morfológicos, sintácticos, lexicológicos).

Existen tres niveles de articulación: las unidades no significantes (fonemas), las significantes elementales o literales (las "palabras"), (los monemas); las unidades que tienen un sentido (frases y conjuntos de frases).

El valor de empleo orienta la investigación hacia series abiertas (inventarios no limitados), es decir, los agrupamientos lexicológicos cuya adquisición caracteriza el aprendizaje de una lengua luego de la adquisición de los sistemas fonemáticos, morfológicos (gramática, sintaxis).

El sentido es más difícil de alcanzar (ejemplo: Es tarde, la casa está en silencio. Oigo crujir una puerta. Reconozco el ruido. Es la puerta de calle. El crujido es *significativo.* Alguien ha entrado o salido. ¿Pero quién? ¿Por qué? Averiguo. Me asombro. Reflexiono. Comparo con otros ruidos significativos. ¿He oído pasos? Sí. ¿Qué pasos? ¿Con qué calzado? Pronto encuentro la solución. Jorge ha escrito una carta. Fue a echarla al buzón, para que salga con el primer correo. He aprehendido el sentido...).

"Detrás de la pantalla de las palabras aparecen los rasgos realmente fundamentales del lenguaje humano" (A. Martinet, *Diogène*, pág. 53).

CAPÍTULO VI

LAS DIMENSIONES DEL LENGUAJE

EL PROBLEMA DE LAS DIMENSIONES

Ahora encontramos en nuestro camino un interrogante. Preparado desde hace tiempo, lo teníamos, por así decirlo, en la punta de la lengua. Puede formularse de varias maneras: "¿Qué variables, independientes y sin embargo vinculadas, distingue el análisis en el lenguaje, aislándolas por reducción legítima? ¿Sobre cuántos ejes hay que trasportar los elementos logrados por el análisis? ¿Cómo representar, en forma esquemática, de manera correcta, la cadena hablada? ¿Cómo construir un código para descifrar los enigmas del lenguaje?"

Una dificultad, ya señalada, proviene del concepto de *dimensión*. Es trivial decir que tal pintor, tal escritor, "carece de dimensión... que introduce una dimensión..." Indispensable y confuso, vulgar y utilizado sin grandes precauciones, este concepto recibe en matemáticas definiciones rigurosas, que son mal trasportadas a los dominios que exploramos. Sin embargo, en cuanto llega a los "elementos", el pensamiento analítico trata de figurar (en forma gráfica) sus relaciones. Esta representación es estrechamente solidaria de la reducción y de la formalización que persigue el método analítico.

A. TESIS DE LA UNIDIMENSIONALIDAD

La antigua lingüística no se interrogaba a propósito de las dimensiones del lenguaje. De manera espontánea, sólo le atribuía uno. Lo concebía *linealmente*, como consecuencia de relaciones asociativas[1]. Aunque debió batirse en retirada, esta tesis

[1] Cf. F. de Saussure, *Curso*, capítulo V.

no desapareció. Adquirió una forma más rigurosa. Podemos atribuirla a la lingüística distributiva, cuantitativa, estadística, la que persigue hasta el final la reducción, dejando a un lado el sentido y la significación, rechazando la semántica fuera de la lingüística. La distribución de las unidades (fonemas o monemas) se traslada a un solo eje. Por convención, lo trazamos horizontal. Lo denominamos sintáctico o sintagmático (aunque algunos lingüistas de esa escuela encuentran oscura la noción de "sintaxis" y sólo encaran la combinatoria y las reglas de reunión descubiertas estadísticamente).

¿Se trata de una reducción exclusiva? Por cierto que sí. Creemos haberlo demostrado. Es verdad que se basa en una experiencia y una práctica operatorias: el desciframiento de mensajes cifrados. A este argumento, que no carece de peso, respondemos que esos mensajes no toman sus unidades (significantes o no) de una lengua viva, sino ya de una lengua especializada, empobrecida, la de las operaciones militares, por ejemplo. El desciframiento, la reconstitución del código de tal mensaje, no son, pues, experiencias concluyentes en lo que respecta a la significación y el sentido del lenguaje. Se ha desechado el sentido y reducido las significaciones al mínimo estricto. Para tomar sólo un ejemplo conocido, los mensajes en Morse no pueden pasar por modelos de lenguaje viviente ("expresivo"). Las máquinas traducen mejor, según parece, textos de estricta trivialidad que poemas. La reducción sólo es legítima para un lenguaje convencional y ya "reductor-reducido". Sólo es posible descifrar de manera exhaustiva un mensaje que ha sido cifrado exhaustivamente, sin "residuos". Cosa que sólo sucede en los mensajes bien determinados, y no en el lenguaje hablado.

B. Teoría de la bidimensionalidad

Esta tesis tiene en su apoyo importantes autoridades: Saussure, Jakobson, entre otros. Se vincula a consideraciones de orden general, de orden lógico (la teoría de los contrarios, de las diferencias) y filosóficas (el papel de las oposiciones en el pensamiento y la conciencia). Por último, no carece de relaciones con una rama de la ciencia, la teoría de la información, solidaria más

bien de las técnicas (máquinas de calcular, de traducir, etc.). Tiene ya un nombre: *binarismo*[2] o *modelo binario.*

Saussure procedía por dicotomías: significante y significado, lengua y palabra, sincronía y diacronía, etc. La fonología (Trubetzkói) y la lingüística generalizaron ese procedimiento, extendido a la etnografía e inclusive a la sociología por Lévi-Strauss y el estructuralismo. Tenemos, pues, ante nosotros, un edificio majestuoso y magistral, una arquitectura de conceptos (un sistema filosófico-científico) que exige un análisis apretado[3].

Empecemos por el comienzo, es decir, por el término (final) de la deducción, que se convierte en el comienzo (*terminus a quo* en la terminología filosófica más tradicional) del procedimiento. El estudio de los fonemas (*fonología,* dividida en *fonética,* estudio general y abstracto de las características fónicas pertinentes, y *fonemática,* que trata de las combinaciones y sistemas de fonemas en los significantes de determinada lengua real) procede por dicotomía. Distingue el grupo de vocales (vocálico) y el de las consonantes (consonánticos), grupos que se oponen o que contrastan oponiendo los rasgos pertinentes que constituyen cada término. Para seguir la indicación precisa de Martinet[4], reservamos el término *contraste* para las relaciones directamente comprobables en los enunciados, y el término *oposición* para las relaciones de exclusión recíproca, no observables en los enunciados, distinción que, según parece, no hace Lévi-Strauss. "En todas las lenguas del mundo, los sistemas complejos de oposiciones entre los fonemas no hacen otra cosa que elaborar en múltiples direcciones un

2 "Discutido en fonología, inexplorado en semántica, el binarismo es la gran incógnita de la semiología" (R. Barthes, *Communications,* pág. 127; con referencia a A. Martinet: *Économie des changements phonétiques*).

3 No podemos realizarlo teniendo en cuenta todos los pormenores y detalles. Recuerde el lector que esa controversia no sólo pone en tela de juicio el lenguaje y las estructuras (inmanentes) del lenguaje. Se extiende, cada vez más, a las relaciones entre la lógica y la dialéctica, entre las estabilidades (relativas) y el devenir. Es un vasto problema, que prolonga —con nuevos elementos tomados del conocimiento y de la experiencia práctica— los de la antigua filosofía. La investigación realizada en forma rigurosa exigiría un examen de las matemáticas y de sus métodos. Las propiedades *duales* tienen en él un lugar importante, desde la teoría de los conjuntos (conjunto-reunión, conjunto-intersección, etc.). La aritmética binaria (que usa sólo el 0 y el 1) tiene una importancia teórica y práctica.

4 A. Martinet, *Éléments,* pág. 33.

sistema más simple y común a todas, a saber, el contraste entre consonante y vocal..." [5]. Vocales y consonantes se clasifican por pares, por ejemplo las vocales abiertas y cerradas, redondeadas o retraídas, vocales o nasales, etc. Sabemos ya que cada sonido real (fonema) se capta como un "paquete" de rasgos pertinentes elementales; se analiza; esas características no son todas inmediatamente comprobables. Basta con decir que el analista debe proceder con extrema prudencia para no destruir sus propios conceptos.

Desde el comienzo advertimos la dicotomía: "grupo vocálico-grupo consonántico", con sus consecuencias, pero sobre todo la dicotomía general: "oposición-contraste", que implica la relación equivalencia y diferencia. Advirtamos también las dicotomías ya encontradas: "inclusión-exclusión", "cercanía-distancia".

Sin detenernos en los detalles técnicos, establezcamos una lista de las dicotomías utilizadas por la lingüística contemporánea.

A la cabeza de la lista, con los pares muy generales que acabamos de mencionar, encontramos:

el remitente (locutor) y el destinatario,
el significante y el significado,
la lengua y la palabra,
la expresión y la significación,
el fonema y el monema.

Anotemos, además: el código y el mensaje, la denotación y la connotación, lo real y lo virtual, la selección y la asociación.

Detengámonos aquí. Nos encontramos en un punto importante: la dicotomía en la teoría de Jakobson. Para éste el lenguaje se representa con dos dimensiones, en dos ejes: el de selección, el de las combinaciones: "Todo signo lingüístico implica dos notas de ordenamiento: 1) *la combinación.* Todo signo está compuesto de signos constituyentes y/o encuentra su propio contexto en una unidad significativa más compleja. De donde resulta que toda reunión efectiva de unidades lingüísticas las vincula en una unidad superior: combinación y contextura son las dos caras de una misma operación. 2) *La selección.* La selección entre términos alternativos implica la posibilidad de sustituir uno de los términos

[5] C. Lévi-Strauss, "Le triangle culinaire", *Arc*, núm. 26, pág. 29. El autor embrolla el problema al mezclar *oposición* y *contraste* en la diferencia. La reducción cartesiana de lo complejo a lo simple es llevada aquí demasiado lejos. ¿De dónde salen la complejificación creciente, la elaboración multiforme? ¿Acaso no contienen saltos, diferencias sustanciales?

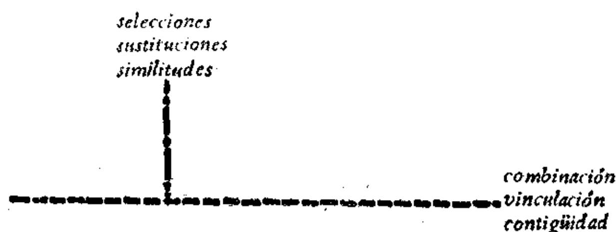
por el otro, equivalente al primero en un aspecto y diferente en otro. En rigor, selección y sustitución son las dos caras de una misma operación" [6]. Según Jakobson, F. de Saussure había percibido el papel fundamental de estas dos operaciones, y sin embargo dedicó un lugar de privilegio a una de ellas, la concatenación. Creía aún en el carácter lineal (y por lo tanto unidimensional) del significante. Ello no obstante, caracterizó de manera correcta la combinación por la presencia actual de los términos en una serie efectiva, con sus contrastes observables, en tanto que la selección destaca un término en una lista virtual, cuyos miembros se excluyen por oposición y por consiguiente son inobservables en el mismo instante (por ejemplo, en el grupo paradigmático de los pronombres). Los unos tienen una categoría de continuidad; los otros (tomados en un grupo de sustitución, *in absentia*, es decir, por la memoria) están unidos entre sí por relaciones de similitud. De ello se sigue que dos referencias sirven para interpretar cada signo de un mensaje: la una, referencia al sistema, es decir, a un código; la otra, al contexto (la una a la memoria, la otra a la coherencia del discurso).

Por lo tanto el comportamiento verbal utiliza dos modos fundamentales de ordenamiento: la selección y la combinación. Sea "niño" el tema de un mensaje. Para enunciar lo que quiere decir, el locutor elige entre una serie de nombres más o menos equivalentes: niño, chiquillo, bebé, pequeño (semejante desde su punto de vista). Luego elige uno de los términos semánticamente emparentados, tales como duerme, reposa, dormita, etc. Las palabras elegidas se combinan desde el comienzo de la cadena hablada, que luego pide un complemento de lugar: "El bebé duerme en su cuna..." [7].

[6] R. Jakobson, *Essais*, pág. 48.

[7] *Id.*, pág. 200. La célebre teoría de Jakobson sobre las perturbaciones de la palabra se basa en ese análisis. Distingue las perturbaciones de similitud (de selección y sustitución, en tanto que la capacidad de combinar permanece estable) y las de contigüidad (con conservación relativa de las operaciones de selección y de sustitución). Como la psiquiatría se mantiene fuera de nuestro dominio, recordemos, sólo para mencionarla, la objeción de Chomsky: "¿En verdad suceden tantos acontecimientos en el cerebro de la gente, cuando habla?". A lo cual se puede responder que el lenguaje corriente transporta diversos "sintagmas fijos" y que las operaciones sólo aparecen "cuando se buscan las palabras". En esta perturbación naciente y fecunda, se manifiestan disociándose, con acentuación de una de ellas.

Por lo tanto, el esquema representativo será de dos ejes. Por convención, hemos reservado el eje horizontal para las asociaciones:



La cadena hablada se analiza en elecciones (decisiones) binarias. Pero la esquematización que distingue a los ejes no debe hacernos olvidar que son inseparables. Toda selección entra en una combinación; la combinación sólo agrupa elementos elegidos. La mejor combinación —la más económica, la que actualiza, con la menor inversión de tiempo y de esfuerzo, las virtualidades— toma sus elementos de un sistema de oposiciones bien marcadas. Es el "código óptimo". La disociación de las dos actividades es un índice de perturbación. Cada una de ellas es perpetuamente el "espejo" de la otra [8]. Cuando el principio que preside las selecciones pasa a la combinación, hay, según Jakobson, predominio de una de las funciones del lenguaje: función poética [9]. La selección no desaparece; se proyecta en la combinación. "La función poética proyecta el principio de equivalencia del eje de selección en el eje de combinación". De ahí la importancia de las reglas prosódicas, de la métrica en el verso, que especifican esa proyección. También el metalenguaje "hace un uso secuencial de unidades equivalentes", pero en forma inversa respecto de la poesía. "La yegua es la hembra del caballo." El metalenguaje utiliza la secuencia para construir una ecuación, en tanto que la poesía utiliza la ecuación para construir la secuencia.

El eje de las selecciones es el de los *paradigmas*. El de las combinaciones es el de los *sintagmas* (que no coinciden con la

[8] *Id.*, pág. 145, con una cita de H. Wallon (*Les origines de la pensée chez l'enfant*), que insiste en la estructura binaria. [Hay ed. en castellano: *Los orígenes del pensamiento en el niño*, Lautaro, Bs. As., 1965.]

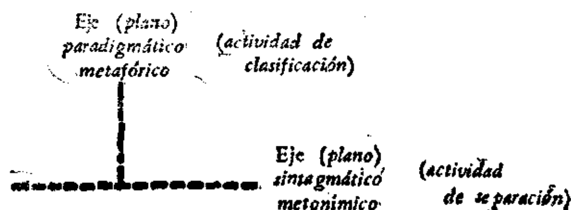
[9] Cf. *id.*, pág. 220.

sintaxis, pero que la engloban). Los paradigmas son conjuntos coherentes de oposiciones: sistemas (ejemplo ya dado: los pronombres). Eso no es todo. Elegir un término apropiado en una lista "sistemática" en la cual esos términos se distinguen y se oponen según su semejanza, por similitud (ejemplo: los colores, las luces, el blanco y el negro, lo luminoso y lo oscuro), es proceder por *metáfora*: "Un vestido azul claro". Se pasa de un término a otro, y se asigna a las palabras significaciones adicionales. Por el contrario, se procede por *metonimia* cuando se vinculan objetos que forman parte de un mismo todo (ejemplo: los objetos que sirven para comer, el cuchillo y le tenedor, y que contrastan en esta vinculación: "el tenedor a la izquierda, el cuhillo a la derecha"). Se pasa de un término a otro, tomándolo como característica del conjunto. Lo que equivale a indicar para el desarrollo de un discurso dos líneas "semánticas", dos polos opuestos: el proceso metafórico, el metonímico. Normalmente, escribe Jakobson, los dos procedimientos funcionan en forma continuada. Una observación atenta muestra la acentuación de uno de ellos, la preferencia por él, en gran número de discursos, bajo la influencia de los modelos culturales, de la personalidad, del estilo.

Por consiguiente, se precisa el esquema bidimensional:

"Estructura bipolar" del lenguaje, "dos tipos de conexión, simultaneidad y continuidad, en sus dos aspectos, posicional y semántico"; tales son las fórmulas de Jakobson que resumen su teoría. Hemos visto introducirse numerosas dicotomías, complementarias entre sí y que completan las que figuraban en nuestra línea: clasificación y separación, sistema y vinculación, paradigmático y sintomático, metafórico y metonímico, etc. Todo ello, sometido a dos grandes principios acoplados: el *principio de equivalencia* (que regula la cohesión del discurso en su tensión para decir algo que todavía no ha sido dicho) y el *principio de inmanencia* (el lenguaje y el metalenguaje no pueden salir de sí mismos, y el discurso va de signos en signos). Esta concepción binaria se representa en el papel según la dualidad horizontal-vertical, en forma clara y comprensible.

Las diferencias acopladas que se entrecruzan en la construcción de Jakobson, ¿pueden apoyarse en otros pares? No es seguro, y se impone la mayor prudencia. La información y la redundancia se incluyen y se excluyen recíprocamente; pero la redundancia se define, en términos cuantitativos, por la inversa de la información (si H es la unidad de información, la redundancia



se mide por $\frac{1}{H}$). Por otra parte, la relación entre información, significación y conocimiento sigue siendo problemática. En cuanto a la denotación y la connotación, sabemos ya que su diferencia indica una especie de principio de incertidumbre: cuanto más preciso es el lenguaje, más estrecho es lo que denota. Cuanto más amplio y rico en sugestiones, y por lo tanto en sentido, es lo que connota, menos riguroso es. ¿Qué se puede extraer en conclusión, desde el punto de vista de la teoría binaria? Nada que pueda apuntalarla, según parece. Salvo opinión contraria, lo mismo sucede con las oposiciones de lo irreversible (la palabra) y lo reversible (la lectura del lenguaje-objeto, es decir, escrito), de lo gramatical y lo lexical, de lo nocional (semantemas, lexemas) y lo estructural (morfemas), etc.

En cuanto a la importante exposición de lo *raro* y lo *frecuente,* nos orienta hacia otras consideraciones. ¿Por qué lo raro (palabra, objeto, etc.) es raro? Porque es difícil de manejar, porque es costoso (y a la recíproca). La clasificación de las palabras (o de los objetos) en rangos según su frecuencia da lugar, en una larga serie, a una curva: la curva de Zipf. Se lleva a ella las frecuencias, desde la palabra sumamente rara (inclusive única: hipocampelefantocamelo) hasta las palabras muy frecuentes (y, sí, etc.). Esta curva representa variadas series de fenómenos. Se vincula con el principio general de economía, del menor esfuerzo, de la menor acción. Tiene en su dominio las clasificaciones y ordenamientos (por ejemplo las series de objetos en una gran tienda). En el caso que nos ocupa, el del lenguaje y las palabra, es la ley general de la trivialidad. Para no invertir demasiada energía fisiológica y cerebral, la gente emplea la mayor cantidad posible de palabras conocidas y la menor cantidad posible de palabras difíciles, que tendría que definir y explicar. Deja a un lado el hecho de que, en la conversación corriente (la "charla",

el discurso) se pierde la comunicación y el sentido, con el esfuerzo, con la tensión. Se va de lo conocido a lo conocido, de lugar común a lugar común (sin que por ello exista comunidad). En resumen, en las proximidades de un límite inferior, del "campo" de comunicación por el lenguaje, la conversación gira sobre sí misma: trivialidad, tautología, redundancia, pleonasmo, repetición. Luego se detiene en el "silencio de abajo". En el otro polo, en el otro límite, el intercambio se convierte en sorpresa intolerable, estupefacción ante lo excepcional, lo único: es el "silencio de arriba". El campo estudiado por los teóricos se sitúa entre estos dos extremos. ¿Tenemos aquí determinado vínculo entre información, significación y sentido? Es posible [10].

Es posible preguntarse si el esfuerzo de los lingüistas contemporáneos no gira en torno de la ley no trivial de la trivialidad.

Estas consideraciones bastarían para demostrar, si fuera necesario, cuán enorme problemática "externa" plantean los problemas "internos" del lenguaje. La oposición de lo *interno* y de lo *externo* parece ya escapar al "principio de inmanencia" de Jakobson, según el cual el pensamiento se limita a mantenerse dentro del lenguaje. Hechos, leyes y teorías exteriores en apariencia al lenguaje se convierten en interiores a él (por ejemplo la estadística de las moléculas, la termodinámica y la teoría de la entropía). ¿El "principio" de inmanencia sería un postulado sobre el cual se erige un edificio demasiado vasto?

Se entiende, a partir de ahí, que, con la consideración debida a un sabio eminente, André Martinet haya podido rechazar las exageraciones de Jakobson. "Es preciso rendirse ante la evidencia de que el binarismo universal de las oposiciones fonológicas

[10] La ley de Zipf, ley de la trivialidad, es muy simple. La "curva" representativa se reduce a una recta trazada en papel logarítmico. No hay que creer que esta teoría de la trivialidad sea trivial. La relación entre la categoría de una palabra en el orden de las palabras por frecuencias decrecientes, o su frecuencia, da lugar a una teoría "homóloga" de la termodinámica. "Los sistemas termodinámicos que consideraremos serán largos textos de discursos [. . .]. Están cuantificados, tendrán una sola dimensión —la del tiempo— y se encontrarán articulados en tres niveles: letras, palabras, frases." Así comienza la exposición de B. Mandelbrojt (Institut Henri Poincaré, Teoría de la ley de Zipf, Seminario de cálculo de probabilidades), que introduce luego las nociones, sorprendentes para el profano, de *temperatura* en un discurso, de *entropía* (físico-matemática), etcétera.

no es más que una oposición del espíritu" [11]. Estas graves reticencias no respetan la ampliación del sistema de Jakobson, intentada por Lévi-Strauss. Sin embargo, en la medida en que el pensamiento de este último se mantiene confuso y se basa en el espíritu de fineza más que en el espíritu geométrico (no sin mezclarlos en forma curiosa), escapa a la crítica de una sistematización demasiado profunda. Lévi-Strauss no se plantea el problema de las dimensiones, lo mismo que no se plantea el de los niveles. Si los menciona, lo hace en forma bastante vaga. No se preocupa de ellos en exceso. De tal modo, constantemente pone en primer plano *una* dimensión, ora una, ora la otra. Ora las oposiciones pertinentes, las elecciones; ora las combinaciones y asociaciones. Bien lo paradigmático, bien lo sintagmático. Para el lector de *Le Cru et le Cuit,* lo que llama la atención, lo que le parece explicativo, es, de pronto un *código* (cada sentido construye su código: la vista, el olfato...), de pronto una *combinatoria* (los *mitemas* o átomos de significación mítica). Las relaciones entre esos ejes o planos no parecen constituir un problema para el actor. Lo mismo que no lo es la división entre *contraste* y *oposición*, tan enérgicamente señalada por Martinet, lingüista enamorado del rigor, no menos que Jakobson, pero en forma menos "totalizante".

C. Tridimensionalidad del lenguaje

El problema de las dimensiones aparece en su complejidad. La tesis de la *doble* articulación (Martinet) no parece compatible con la de la *binaridad* general (Jakobson). Conclusión importante: los *niveles* no son *dimensiones.* En la exposición de su teoría, Mandelbrojt sólo tiene en cuenta una dimensión, el tiempo con *tres* niveles; por lo tanto, si se introduce la triplicidad, hasta ahora ello no sucede en las dimensiones, sino en los *niveles de articulación* [12].

[11] Bulletin soc. linguistique de Paris, fasc. 2, pág. 28.

[12] Las *letras* tienen un carácter atómico; las *palabras* son series de letras de carácter molecular. Las *frases* son objetos macroscópicos. Una cantidad C, agregada a cada letra, desempeña el papel de la energía; es un costo (un tiempo, hipótesis verificada en el taquistoscopio, que mide la duración de recepción de las palabras). Las letras son independientes unas de otras (hipótesis de los *gases perfectos*). La "sintaxis" de Bose-

En todos los casos, la reducción del lenguaje a una sola dimensión (el tiempo, las secuencias y combinaciones de significantes) *hace desaparecer la significación y el sentido* o se basa expresamente *en la eliminación del sentido y de la significación.* La reducción a dos dimensiones implica una reducción a lo unidimensional, en la cual el sentido y la significación se sumergen en beneficio de un fisicalismo. Los fenómenos lingüísticos se alinean sobre los de la naturaleza: combinaciones, átomos, moléculas, distribución estadística, etc. Lo social o sociológico, el uso de la lengua, se borran o desaparecen por reducción (según nosotros abusiva). Aun si los lingüistas, por una especie de inclinación natural de su espíritu científico, tienden a esa eliminación —aun si dicha eliminación se opera en rigor en la trivialidad de las "charlas" y del discurso cotidiano—, aun si es preciso tener muy en cuenta los "sintagmas fijos", su distribución cuantitativa (o la degradación de "la energía informacional", así como una entropía en las comunicaciones humanas), no podemos admitir esa reducción. Aunque sea poco trivial, la ley de la trivialidad no nos basta. Si seguimos esa pendiente, lo haremos hacia arriba. Para retomar aquí un retruécano de Lévi-Strauss, no reduciremos la ciencia del hombre, la antropología, a la entropo-logía, lo mismo que no reduciremos la sociología a una socio-lógica. ¿Por qué? Porque desde ya nos parece percibir, en la vida de la sociedad y en el lenguaje vivo, un movimiento irreductible a la combinatoria. Porque las reducciones obligan a restituir (ubicándolo) lo que ha sido desechado. Sabemos que es el único método científico. Si se tiene en cuenta la significación y el sentido, se comprueba la existencia de creaciones de sentidos, en una creciente complejidad de significaciones. La teoría de las formas revela una diversidad de formas, y no una forma única, exclusiva, esencial. Otras razones ya reveladas aparecerán mejor aún más adelante.

Las dualidades acusadas por Jakobson recubren triplicidades. Consideremos el lenguaje como hecho psicológico. Ya hay tres términos: yo, mí, el otro. Considerémoslo como hecho interpsicológico. Está el que habla, el que escucha y aquel de quien se habla. Considerémoslo como institución. El lenguaje, o, si se

Einstein supone que la permutación de palabras no modifica la frase. La sintaxis de Maxwell-Boltzmann rechaza esta afirmación, la de Fermi-Dirac la modifica (Mandelbrojt, *ob. cit.*, pág. 5).

prefiere, la lengua, es entonces el tercer término entre el (o los) que habla(n) y el (o los) que escucha(n). En cuanto a la dicotomía de significante y significado, remite inmediatamente al *valor*. Cuando esquematizamos esta relación, nosotros mismos la pusimos en forma binaria: literalidad, lateralidad. Ello encubría provisoriamente, para aclararla mejor luego, la triplicidad significación-valor-sentido. No por eso pretendemos que el sentido aporte la síntesis (hegeliana) de la significación y del valor. Por el contrario, aspiramos a liberar el análisis del lenguaje de estas categorías fijas. Queremos simplemente decir que el sentido aumenta la significación, y que una significación muy precisa (literal) acompaña a un sentido pobre, en tanto que un sentido rico puede acompañarse de significaciones imprecisas. El sentido nace sólo al nivel de las *frases*, en el cual juega plenamente la "lateralidad". Cosa que constituye el tercer nivel de articulación, en el cual entra el valor de empleo de las unidades significantes.

¿Acaso no es así como el sentido puede rencontrar lo sensible, es decir, lo único y lo individual? Lo único, lo individual, llevan nombres propios. "Esta muchacha llamada Sylvia, sus ojos de vinca." A propósito de lo individual y de lo único, estalla lo arbitrario del signo y de sus combinaciones formales. Y sin embargo lo individual y el sentido se unen. ¿Cómo resulta la unidad? Es preciso que el sentido, mediante la utilización de "connotaciones", sobredetermine las denotaciones, a favor de un desenganche entre significante y significado. Ese desenganche debilita momentáneamente las denotaciones. Evita fijarse en ellas. Permite enriquecerlas con "valores" y sentidos. El nombre propio constituye un problema para los lógicos. Para el sociólogo, por el contrario, ¿no será un jalón? ¿Un punto de unión de las significaciones (formales) y de lo sensible en el sentido?

La unión del sentido y de lo sensible, indispensable para que el sentido verbal desenganchado de lo percibido no flote indefinidamente y no se pierda, parece imprescindible para que, a la inversa, lo sensible (lo percibido) adquiera sentido. La música nos proporciona un excelente ejemplo de esos "campos" sensibles, exteriores al lenguaje hablado, que tienen sentido. El análisis del campo musical ha sido embrollado, en nuestra opinión, por la confusión entre *sentido* y *significación*. Una obra musical tiene sentido y no significación. Puede decirse que es "triste" o "alegre". Recuerda la tensión del esfuerzo, de la acción heroica, o el

aflojamiento de la dicha o de la muerte. Se la puede comentar con palabras. Y sin embargo estas palabras la traicionan. Su sentido es, siempre, incomparablemente más rico. Sin embargo, esa obra es única, individual, tanto como obra de un compositor, cuanto por la ejecución y la audición (que siguen siendo "sucesos" a pesar de la reproducción y repetición por el disco y el tocadiscos). Se puede decir que la obra musical encuentra significación precisa a través de un comentario verbal. Pero los discursos son "otra cosa" que la música. La trascripción verbal del sentido musical puede intentarse, recomenzarse siempre. Alcanza siempre a dicho sentido; pero si pretende ser completa, queda a un lado; no agota la obra. ¿Es posible decir que esa obra sólo se "significa" a sí misma? En nuestra opinión no. El sentido es humano, inclusive aunque quiera trascender lo humano. Hay sentido. Con la música, no entramos en lo trasemántico (o lo trasemiológico), aunque entremos en lo traslingüístico.

Los campos exteriores a los campos lingüísticos revelan así la unión del sentido y lo sensible. De ese modo no esclarecemos su formación y sus cualidades. Sólo afirmamos que debe de ser posible dicho esclarecimiento.

El sentido, horizonte de las significaciones, a las cuales sobredetermina, no sin perturbarlas, que actúa por mediación de los valores, encarnado en el ordenamiento de las frases (tercer nivel de articulación), puede fusionarse con lo sensible sin perderse. La unión del sentido con lo sensible puede ser fuerte o débil, reforzarse o debilitarse. Necesita renovarse por medio de la expresión hablada. A menudo, cuando es fuerte, se basta. Un paisaje, un monumento, una casa, un mueble —ese paisaje, esta casa, ese monumento, ese mueble—, ejercen su atractivo y se hacen adoptar o querer sin necesidad de palabras. Pero provocan palabras y discursos. La valoración afectiva incorpora los "valores" semánticos incluidos en el sentido. Éste se percibe sin recurrir al verbo. Sin embargo puede decirse, más o menos bien. Inclusive puede sobrecargarse de retórica.

En ocasiones la unión se realiza mal. Los dos campos —el sensible, el verbal— oscilan de uno al otro. Se recurre a las palabras para decir el sentido, que se resuelve en significaciones. Los campos, mal unidos, siguen siendo exteriores unos con respecto a los otros. Se pierde el sentido, y aun los "valores" adheridos a las significaciones. En nuestra opinión, ese es, con frecuencia (no siempre), el caso de las imágenes. La degradación de los senti-

dos por las imágenes sensibles no coincide con la del lenguaje. No resulta de un conflicto entre los campos, sino de una laxitud (relajamiento) y de una inarticulación. El conflicto reforzaría más bien la relación "lateral" entre las imágenes y las palabras, es decir, la haría más intensa.

El nacimiento del sentido es complejo. ¿Cómo se produce, y por quién, y para qué? ¿Nace de las palabras o en lo sensible, o en su relación? ¿Cómo se introduce en lo sensible (lo percibido) de manera de constituir determinado campo extralingüístico? Estas actividades, sucesivas o momentáneas, no se desarrollan en el interior del lenguaje, sino en la relación entre lenguaje y sociedad, entre la forma lingüística y las otras formas de la actividad práctica (los *contenidos* también se ubican en esa línea).

El sentido se destaca y se formula en palabras y vinculaciones de palabras, por una parte, y por la otra en y por las obras (sensibles, como monumentos; verbales, como las obras literarias). Durante este nacimiento y las impregnaciones que siguen, ¿qué sucede? En especial lo siguiente: *lo insignificante se carga de sentido*. Antes de mediados del siglo XIX, antes de la obra de Marx, el trabajo humano y la pobreza del proletariado sólo tenían sentido para la caridad cristiana y para los utopistas. Luego adquirieron un sentido histórico y político. Cosa que sólo fue posible por el vasto movimiento (el socialismo) que tornaba actuante el pensamiento marxista. Lo que simbolizaba la prueba, el pecado original, el valle de lágrimas, no tenía sentido para el filósofo, el hombre de estado, el escritor. Hasta Marx. Antes de Freud, el sexo tampoco tenía otra cosa que un sentido teológico; provocaba la represión o la rebelión. Se "expresaba" en símbolos espontáneos, o elaborados, y sin embargo era no significante para el filósofo, para el psicólogo, para el sociólogo. Freud llevó la sexualidad al lenguaje y al concepto (no sin defectos, ni excesos). Ese esfuerzo teórico encontró una "base" práctica en el gran movimiento de la emancipación femenina, ora vinculada al movimiento revolucionario, ora distinta de él, relevo o sucedáneo de la trasformación de la vida. Podríamos mostrar un movimiento análogo a propósito de los pueblos "coloniales" y del tercer mundo.

Los movimientos revolucionarios y los períodos de trasformación crean sentido (o sentidos). Los otros períodos explotan los sentidos producidos, o los degradan. Pero los estallidos de los

movimientos y de las obras revolucionarias no pueden relegar a la sombra el lento esfuerzo cotidiano, con su contrapartida, la pesada trivialidad cotidiana.

La búsqueda del sentido nos autoriza a poner el acento en el paso de lo insignificante al sentido, y en la caída de lo que tuvo sentido en lo insignificante. Durante este proceso diacrónico y conflictual (y por lo tanto *dialéctico*), las unidades significantes, con sus significados ("las palabras"), son llamadas a nuevos sentidos, o pierden el sentido en el cual se integraban. Cosa que en modo alguno excluye la introducción o invención de nuevas palabras. La separación del significante y del significado, en ese nivel de articulación, es necesaria para que se introduzcan sentidos (o para que se degraden). La introducción efectúa nuevas uniones. Ni la "connotación", ni las figuras de retórica bastan para explicar estos procesos, aunque permiten análisis aproximados. Los sentidos creados por la praxis, encarnados en obras, integrados en "campos" (cuyo modelo, perfecto, pero lejano, que ha perdido la mayor parte de sus "sentidos", se encuentra en los blasones y en la heráldica medieval), pasan más o menos a los significados. Lo cual parece indicar el carácter inagotable en el aspecto formal, lingüístico, de los sentidos. Quizá sólo la historia logre adoptarlos. Las significaciones se esfuerzan, sin lograrlo, en llegar a los sentidos, en formularios de manera exhaustiva. Los sentidos, a la vez inmanentes y "trascendentes" a las significaciones y a los valores, los orientan [13]. Si fuese de otra manera, los significantes no se desprenderían jamás de los significados, y el lenguaje se fijaría, o bien flotaría en la separación perpetua. Si fuese de otra manera, la cultura y la naturaleza, lo verbal (abstracto, formal) y lo sensible, se disociarían, sin uni-

[13] Este análisis del sentido puede vincularse con el realizado por J Berque (*Dépossession du monde, loc. cit.*). Una convergencia de las críticas dirigidas contra los métodos reductores abusivos justifica ese acercamiento. Sin embargo, hemos querido partir de análisis lingüísticos rigurosos. Voluntariamente, Berque denomina "expresivo" lo que nosotros continuamos llamando "significativo", y llama "significación" lo que nosotros denominamos *sentido*. Los trabajos de B. Mandelbrojt muestran que un mensaje en el cual hay blancos (lagunas, intervalos, detenciones) no es completamente descifrable. Los mensajes hablados y escritos, el lenguaje humano, son, por lo tanto, inagotables. La investigación matemática confirma nuestra afirmación. Contrapartida: no existe discurso total, totalmente coherente.

dad posible e inclusive sin lucha. Por lo tanto nos encontramos ante tres términos: lo insignificante, la significación, el sentido.

La triplicidad, que las tesis unidimensional y bidimensional eliminaban por reducción, entran desde todas partes. Ya teníamos ante nosotros tres grados, tres niveles de articulación: los signos no significantes, los significantes con sus significados, las grandes unidades significantes (frases y grupos de frases). Este último grado no surge de inventarios limitados, aunque da lugar a segmentaciones y separaciones de unidad esquemática. No puede cerrarse, y manifiesta la imposibilidad del cierre. Estos grados de articulación no coinciden con las dimensiones. El análisis (corte, segmentación) del lenguaje según los grados difiere del análisis dimensional. ¿No tendrán alguna relación? Sorprendería la existencia de una exterioridad completa de los análisis referida al mismo conjunto de fenómenos. El análisis por grados de articulación y el análisis por dimensiones convergen, sin duda, al nivel del sentido. La consideración, la realización total y cabal del sentido, nos obligan a distinguir tres grados, y sin duda también tres dimensiones. Tenemos ya tres "ataques" del análisis sobre el hecho lingüístico: el análisis por niveles, el dimensional, el propiamente matemático: el estudio de las divisiones y distribuciones. Tan legítimo como los otros, éste procede también por reducción y, en nuestra opinión, pone en evidencia ese irreductible: el sentido. *El lenguaje surge de análisis diferentes, que lo atacan en forma distinta, cada uno desde su punto de vista; que lo cortan en forma diferente y clasifican de manera diferente sus elementos, pero ninguno de los cuales puede pretender ser exhaustivo.*

Algunos lectores no dejarán de objetar: "Usted pretende liberarse de las categorías hegelianas: tesis, antítesis, síntesis, o de las categorías de una dialéctica fija: afirmación, negación, negación de la negación. Pero lo mismo que Hegel y los dialécticos que lo siguieron, exhibe una manía respecto del número tres. ¿De quién ha heredado ese fetichismo? ¿De los arios estudiados por el estructuralismo de Georges Dumézil? ¿De los romanos y los griegos? ¿O de la tradición cristiana? ¡Se equivoca si cree que puede superar a la filosofía y la teología!"

A estas objeciones responderemos que el número *uno* y el número *dos* conservan su importancia. ¿Qué hemos comprobado? Cada determinación se *desdobla* en el análisis. Hemos tenido en cuenta *lo único*: lo individual, la cualidad sensible. También

veremos que existen *símbolos* aislados. En cuanto a los tres niveles o las tres dimensiones, ello sería lo mismo que decir que hay fetichismo del número tres en el siguiente enunciado: "Vivimos y actuamos en un espacio de tres dimensiones". Si el tiempo entra en ciertos cálculos como una cuarta dimensión, si el espacio debe concebirse como algo distinto de lo tridimensional, ello sucede en otra escala. Nada nos autoriza a pasar a una cuarta dimensión, si no escribimos una novela de ciencia-ficción; ni a mezclar el tiempo y el espacio en lo "espacio-temporal". Para nosotros, la relación de las dimensiones espaciales y de la dimensión temporal constituye un problema; la relación entre la temporalidad lingüística como tal (el desarrollo del tiempo) y el acto de palabra [14] constituye igualmente un problema. La descripción de la temporalidad en la espacialidad revela una relación perpetua, pero todavía oscura, tema de investigaciones y meditaciones, que se hace sensible en la música y la escritura, por ejemplo, mal representada todavía, aunque intensamente presente. Pues dominamos un poco el mundo por y en el espacio, pero dominamos muy mal el tiempo. El lenguaje, como tesoro y depósito, nos promete este dominio; nos permite esperarlo, en el relato, en la exploración repetida del pasado, en la poesía (mejor que en las artes que captan más bien lo efímero), y luego nos desilusionan. Sólo en lo imaginario, en la ciencia-ficción, domina el hombre el tiempo. Algunos grandes símbolos, todavía presentes, imposibles de desechar, dicen, por el contrario, de la irreversibilidad del devenir, de la ineluctabilidad del envejecimiento, de lo trágico de la destrucción del devenir histórico. ¿Se trata acaso de una serie de reflexiones filosóficas? Sí y no. Es más bien la expresión de los límites actuales de la acción práctica, del poder sobre la naturaleza y la apropiación de los límites del sector dominado, de las interrelaciones que nacen de él. No existe relación alguna, como no sea de superación, con la filosofía especulativa y sistemática.

Esta discusión nos ha alejado de nuestro objetivo. No hemos mostrado muy bien la tercera dimensión del lenguaje. No hemos demostrado su existencia. No la designamos en forma explícita (no la hemos nombrado). Sólo hemos concluido afirmando la probabilidad de su inserción en el procedimiento analítico, que

[14] Cf. F. Benveniste, en *Diogène*, pág. 2, que descubre tres articulaciones.

siempre deja escapar "algo": contenido, movimiento interno, relaciones externas. Para ir más lejos, debemos continuar el análisis del sentido y de las estructuras del sentido.

Acerca del blanco y la frase

Estamos a punto de elaborar dos conceptos que los lingüistas parecen haber descuidado. ¿Por qué? A causa de su positivismo, de su desdén implícito por lo "negativo". ¿Cuáles son esos conceptos solidarios? El *blanco* y la *frase*.

¿El "blanco"? La metáfora visual, respaldada por la escritura, remite a una abstracción, a un "objeto" desconcertante porque es a la vez abstracto e inmediatamente sensible, virtual y real. Un blanco es un vacío. Un "nada" que "es" algo, a la manera del cero, el primero de los números, inherente a la serie (conjunto) de la enumeración. El "blanco" tiene una base fisiológica: la detención, la pausa que permite retomar el aliento y que impone el ritmo a la elocución, a la espera. Y el silencio. Cuando hablamos, escuchamos, sin verlo, el blanco que separa las palabras; escuchamos a quien termina las frases y miembros de frases. Vemos todos esos blancos en la hoja de papel. Existe "blanco" cuando hay cortes, ruptura del tono, "suspensión" de la palabra. ¿No existirán también "superblancos"? (formulación análoga a "supersignos"). La elocuencia, la dramatización, la retórica, introducen "superblancos" en el discurso. En la página impresa, por ejemplo en la publicitaria, una página blanca (o coloreada) habla. Tiene su elocuencia. Los compaginadores saben utilizar los blancos y superblancos para destacar imágenes y textos.

No existe articulación sin blanco. El blanco entre las letras desempeña un papel implícito. Separa los rasgos pertinentes de los fonemas. Es indispensable entre las palabras (monemas). Su papel se acentúa. Su ausencia, que permite a los elementos morfológicos (morfemas) unirse a las unidades significantes (lexemas), no tiene menos importancia que su presencia. Entre las frases, y también para indicar el "desenganche", los blancos tienen una función. Cuando el significante se separa del significado, cuando la lateralidad (valor) completa la literalidad (significación), se introduce un "blanco" invisible que se podría denominar "marginal". Lo indica una inflexión de la voz, o simplemente una laguna percibida en el encadenamiento.

Los blancos poseen sus marcas propias: los signos de puntuación. La puntuación los especifica, les otorga rasgos pertinentes. La coma, el punto y coma, el punto, el guión, los puntos suspensivos o los signos de exclamación "valorizan" y califican a los distintos blancos, dan forma en el papel a las pausas de la voz, a los rebotes del sentido, a la "reflexividad" del discurso, lo mismo que a su expresividad. En los blancos, la palabra y la lengua se unen en acto, sensiblemente. Hay blancos no marcados: el de las letras y las palabras, el de los temas tratados en el discurso. En cuanto a los "superblancos", acentúan las discontinuidades. ¿No desempeñan acaso un papel decisivo en una escritura literaria, o en una poesía que borra los blancos espontáneos y los destruye por discontinuidades intencionales? La poesía moderna, desde Apollinaire, implica estas rupturas de los tonos, de las secuencias, del encadenamiento, que indican "superblancos" sugeridos y sugestivos. La voz los subraya o los indica cuando la lectura rencuentra la palabra. Parece que al abuso de los superblancos (en la poesía y en esa poesía trivial y muy particular que es hoy la publicidad) se opone una escritura que intenta proscribirlos [15].

El cálculo matemático no implica otros blancos que su final o su reanudación con nuevos datos. Entre dos situaciones, la segunda de las cuales resulta de una trasformación de la primera, el blanco es ficticio. Considerado como mensaje, un cálculo es íntegramente descifrable, o quiere serlo. No existe en él discontinuidad, ni nivel de articulación, sino una sola dimensión: el encadenamiento. Todo en él es igualmente significativo. No implica signos no significantes: a y b (constantes), x e y (variables), son definidos ¿Las situaciones son análogas a las frases? No. El cálculo trata de suprimir los blancos; cosa que se lograría en el límite, en el cálculo que abarcara el cosmos entero. Con ello sueña el matemático. Sustituye el lenguaje sincopado por una continuidad formal. Remplaza, por medio de un encadenamiento, nuestro "mundo" discontinuo, con sus lagunas y sus vacíos, que en la vida "real" colmamos como podemos, en especial cons-

[15] ¿No es acaso eso lo que designa Roland Barthes con el concepto de *escritura* y de su grado cero (cf. Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil, 1953)? La literatura reciente ofrece numerosos ejemplos de escritura continua, sin blancos ni superblancos. Lo que en nuestra opinión constituye el intento de un lenguaje íntegramente descifrable ... e imposible.

truyendo en él algo nuevo, introduciéndole sentido. En el discurso matemático no existe drama, y menos aun tragedia, y menos final y muerte. Inclusive aunque sirva de punto de partida para la ideología cientificista y los sueños de la ciencia-ficción.

Considerar el lenguaje como íntegramente descifrable es eliminar el sentido y reducirlo a las significaciones, es decir, a una combinatoria de signos. Es, pues, eliminar virtualmente los blancos y superblancos. A la inversa, reducir el lenguaje a una combinatoria es considerarlo en forma puramente matemática, y no como un hecho social y humano, al desechar, por reducción, ciertos caracteres, en especial la inagotabilidad del sentido, la indescifrabilidad del lenguaje vinculado a la palabra y a la acción. Es suprimir, junto con el blanco, la multidimensionalidad que, por el contrario, tratamos de definir.

La paradoja de los blancos consiste en que se enumeran y en que al mismo tiempo prohíben a los números agotar la palabra y el discurso. Un mensaje resultante de una combinatoria de signos (de átomos) puede descifrarse completamente. Un mensaje en el cual los blancos, los stops, las lagunas, desempeñan un papel, es incomparablemente más difícil de descifrar, y no puede agotarse. El desciframiento no terminará jamás. Los blancos, sensible o no sensiblemente especificados, impiden que el sentido sea aprehendido en forma exhaustiva. Pues en ellos sucede algo: la entrada en escena del sentido. Ni más, ni menos.

Consideremos la *frase.* No se concibe sin el blanco. Se desarrolla entre dos blancos. Corta la cadena hablada y al mismo tiempo acentúa el encadenamiento. Es una gran unidad significante, un "supersigno". El discurso efectivo se compone de frases. Los temas reúnen las frases y éstas segmentan a aquéllos. Sin duda es posible clasificar las frases según su estructura morfológica. Cosa que no entra dentro de nuestro propósito. Nos basta con demostrar que la frase constituye un tercer grado o nivel que se abre ante un nuevo horizonte: el sentido. En ese nivel aparecen, influyentes aunque inaccesibles, perjudiciales con frecuencia, y sin embargo perceptibles, las configuraciones, las constelaciones: las estructuras del sentido.

Anteriormente a la lingüística estructural, los lingüistas de la escuela "clásica" no habían descuidado la frase. Por el contrario. Partían de ella. La consideraban un elemento del lenguaje. Por consiguiente, no la analizaban. Confundían *signifi-*

cación y *sentido*. Introducían conceptos mal esclarecidos, que obstaculizaban el camino. Por ejemplo, el de *palabra-frase*. Para A. Meillet, la palabra era ya una frase de términos únicos: "¡Mamá... ! ¿Pierre?" [16].

Se advierte así qué paso hacia adelante efectuó la lingüística estructural al analizar el signo (la relación significante-significado). Pero parece haberse dejado fascinar por el signo. Reintroduce la frase, pero con precaución y lentitud. Y más bien como combinatoria de *signos* (o de unidades significantes), que como *sentido* y portadora de sentido [17]. Por lo demás, ¿no podría decirse de ella que la palabra le oculta el lenguaje, es decir, el hecho humano? Se diría que en ese nivel los lingüistas temen verse desbordados y pasar a lo "traslingüístico".

La frase y el ordenamiento de las frases para nosotros, es decir, para el estudio sociológico, es la apertura sobre/hacia el sentido, vehículo de significaciones y valores. La frase sólo es completa si une significaciones y valores en una gran unidad significante, superior a las vinculaciones prefabricadas (sintagma) que utiliza. Es la unidad de sentido.

En efecto, en ese nivel ejerce el sentido su llamado (o su presión). Orienta las frases, su sucesión, su encadenamiento. Se insinúa y se impone; se constituye y se instituye. Respecto de él, observamos el doble movimiento de *virtualización* y de *actualización* que los lingüistas descubrieron en la cadena hablada. El movimiento de la palabra en actos se realiza explorando el campo de lo posible. En el punto extremo, el sentido se esboza; se anticipa; se entrevé. En el otro polo, se actualiza; se incorpora a las significaciones y los valores.

De tal manera restituimos lo global, lo sintético (sin que exista síntesis fijada de antemano, prefabricada, sino, por el contrario, globalidad móvil, que siempre puede detenerse y fijarse en las significaciones y superarse hacia sentidos más amplios). ¿Logramos así, sencillamente, reintegrar en su importancia los temas, los contenidos? ¿Volvemos a encontrar los métodos tradicionales de la explicación de textos, o la investigación de los temas sigue

[16] Cf. *Linguistique historique et linguistique générale*, en especial el comienzo del tomo II.

[17] Cf. el conjunto del número especial, varias veces citado, de *Diogène*. Cf., en especial, la contribución de E. Benveniste, pág. 12, y la de A. Martinet, pág. 53.

al análisis gramatical y al análisis lógico? ¿Encontraremos, mal renovadas, las entidades clásicas: el genio de la lengua, el genio del pueblo?

No parece. Una globalidad retomada luego de un análisis, y por así decirlo reconquistada luego de una reducción realizada en forma metódica, se presenta en forma distinta que una realidad sintética aprehendida confusamente en sus pasos previos. La intervención de los conceptos analíticamente elaborados no puede dejar de modificar los desarrollos. Las segmentaciones, los cortes, se desarrollaron según otros procedimientos que en los tipos clásicos de análisis.

A pesar de todo, aquí surge un interrogante. Al definir un sentido, al volver a encontrar lo global, ¿no hemos abandonado el dominio de la lingüística, de la semántica, de la semiología? ¿No entramos en lo "traslingüístico", que nace de otros métodos?

En nuestra opinión, no. Para que estas objeciones tengan alcance, sería necesario que nuestros actos nos hubiesen llevado fuera de los significantes, al plano del *significado*. Entonces una lingüística de la palabra, mal definible, disociada del lenguaje, perdería sus derechos. Tendríamos que explorar el significado por medio de un método histórico, o por técnicas exteriores a la lingüística (por ejemplo la estilística). La *forma* lingüística como tal sería trascendida. "No habrá en lingüística *sentido* alguno que no esté implicado de manera formal en el mensaje fónico; *a cada diferencia de sentido corresponde necesariamente una diferencia de forma en alguna parte del lenguaje*", declara con justeza Martinet [18].

Pero al nivel de las frases y del sentido comprobamos exigencias formales. Existe un orden del discurso (hablado o escrito) que no se reduce al gramatical, ni al lógico, como se dice en general. El discurso se organiza. Las frases se encadenan. Los segmentos constituidos por una frase o por varias se suceden, se superponen o dejan entre sí un gran blanco. El discurso tiene partes, una composición según reglas. La composición tiene alguna relación con el "estilo", pero no coincide con él. Nos lleva a él. No hemos abandonado la forma, aunque en ese nivel la forma se incorpora al contenido, y la lengua a la palabra, y el sentido a lo sensible. La segmentación según las reglas formales de ordena-

18 *Éléments*, pág. 42.

miento del discurso no coincide mejor con los "temas" del significado, aunque los rencuentre y esté precisamente organizada para rencontrarlos. En ese nivel del sentido existen todavía diferencias del significante y del significado: de la forma y del contenido. Pero la unidad superior a la escisión se restituye en forma dinámica, pasando siempre de lo virtual a lo real, siempre en duda, esbozada y jamás terminada del todo. Por consiguiente existen, en nuestra opinión, estructuras de sentidos. Y ello aunque (o porque) el sentido domina las estructuras, las utiliza como sus herramientas, inclusive, por supuesto, la significación y los niveles de articulación. ¿No sucede lo mismo en música? En ella las frases se disuelven; las reglas de composición organizan su corte y su sucesión. Estas reglas son parte de las formas y géneros musicales. Utilizan y dominan las curvas melódicas, los acordes y sus encadenamientos, los timbres.

Por lo demás, las frases sólo pueden encadenarse por una reapropiación de lo adquirido: lo que ha sido significado. Nada de lo que se ha dicho puede perderse. El discurso implica una retrospección incesante. En ese nivel, la *significación* y el *valor* tienen entre sí una relación de oposición pertinente. Difieren y se implican de manera recíproca. Se suponen y se excluyen. Pero el sentido, es decir, el movimiento del discurso efectivo —cuando existe sentido— los obliga a sostenerse uno al otro, y los arrastra. Constituye perpetuamente la unidad engendrada por una diferencia perpetuamente renaciente, a la cual supera.

El problema del sentido ha sido oscurecido por distinciones a la vez elementales e insuficientemente esclarecidas. Sabemos que cierto desdén por el *valor* de empleo implica la reducción del valor a la significación, así como los privilegios asignados a la significación, que sin embargo es fija. La *función referencial* de Jakobson [19], que dicho autor define por la "orientación hacia el contexto", ¿no tiende a reducir el valor a la significación, al considerar la relación de ésta con aquél como una simple función del mismo? Retomaremos, desde un punto de vista sociológico, las funciones del lenguaje. Observemos aquí que lo referencial no puede definirse por lo literal (lo único denotado), ni sólo por el contexto. Cuando no falta, lo referencial se sitúa al nivel del sentido, en el horizonte, en la unión incierta y buscada del sentido

19 *Essais*, pág. 214.

y de los campos sensibles en la percepción. Dicho de otra manera, lo referencial se sitúa, tanto en lo posible y la exploración de lo posible, cuanto en lo actual. En cuanto a la *función metalingüística* de ese autor, lleva la marca de la misma reducción. La *reflexividad*, la capacidad que tiene la palabra para rebotar, para reunir sus elementos (significaciones y valores) en la búsqueda del sentido, no es todavía el *metalenguaje*, es decir, el lenguaje que permite hablar del lenguaje [20]. La reflexividad vuelve conflictual la diferencia de las significaciones y los valores. Parte de sus oposiciones, se acentúa al volver sobre ellas para llevarlas más lejos. Ora el valor se borra y la significación sirve de apoyo sólido (literalidad); ora la significación precisa se diluye ante el valor, cuando se trata de situar lo denotado en un conjunto parcial de objetos o de actos (lateralidad). La reflexividad es ya un tercer término. Resuelve el conflicto que introduce entre literalidad y lateralidad, fuera de ellas, yuxtapuestas. La *reflexividad* es la verdadera función. Reúne la función referencial y la metalingüística según Jakobson, tercer término, siempre en acción, en tanto que la palabra no deja separarse y fijar sus elementos. En cuanto al metalenguaje, se constituye en la reflexión sobre ese movimiento. Sin salir del lenguaje para entrar en lo "traslingüístico", no es inmanente al lenguaje, ya dado como función lingüística.

Ponemos aquí en tela de juicio el *funcionalismo*, lo mismo que el *estructuralismo* de los lingüistas. Los acusamos de desconocer el movimiento dialéctico del lenguaje vivo, y de encerrarlo en categorías fijas. Dichas categorías tienen un área de validez. Existen funciones y estructuras, lo mismo que hay formas. Sólo la captación de su movimiento, o, si se quiere, su captación en el movimiento, permite la inteligibilidad.

En el plano superior de la articulación, el de las frases (articulación entre encadenamientos) y de los sentidos, se produce la integración de las frases en un sentido. Este término "sentido", por una especie de juego de palabras, rico en enseñanzas, ¿no

20 Leibniz lo había entendido admirablemente al final del capítulo del tercer libro de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*: "En ocasiones sucede que nuestras ideas y pensamientos son la materia de nuestros discursos, y hacen lo mismo que se quiere significar, y las nociones reflexivas entran más de lo que se cree en las de los demás" (Ed. Flammarion, pág. 235).

designa a la vez las significaciones, el movimiento y la orientación del movimiento hacia lo sensible? En y por el sentido se reúnen dos sucesiones formales: el origen del discurso, los elementos fuertes en acción, el desarrollo que utiliza estos elementos con retención y memoria, y por lo tanto en una sincronía, por una parte, y por la otra el descubrimiento, la prospección, la historia concreta, la diacronía. El pensamiento, que no por eso carece de lenguaje, va de lo inmediato sensorial a la adaptación de los *signos* (con la diferencia formal significante-significado). Luego, por mediación del *valor,* llega a lo concreto del sentido, que se incorpora a lo sensible, en particular en la percepción de los campos en los cuales se introducen los sentidos, de los cuales se cargan. La libertad interviene en cada nivel, pero también el azar. La inteligencia analítica introduce lo abstracto; rige la institución de las lenguas como sistemas de signos y significaciones, con sus diferencias y reglas de vinculación formal. La libertad reaparece al nivel de los sentidos. Se sirve de dicho instrumento —significación, valores—, lo mismo que de otras determinaciones formales que le estipulan sus límites y sus posibilidades; ella es la que busca los sentidos, el ángulo y la acción. Estamos siempre en libertad de extraviar esa libertad dejando que el instrumento del pensamiento, el lenguaje, pierda contacto con lo sensible, con los sentidos, con lo concreto, dejándolo fijarse y disolverse en sus elementos, o degradarse en la trivialidad del discurso cotidiano.

Aquí volvemos a encontrar el "principio de incertidumbre", ya formulado. La *significación* es precisa y abstracta, pero pobre. El *sentido* es rico y confuso, pero inagotable. El sentido remite desde todos los ángulos a otra cosa: al pasado, a lo adquirido, a la realidad, a la memoria, por una parte, y por la otra a lo virtual, a lo posible, a la diversidad de los campos perceptibles cargados de sentido. El *valor,* la lateralidad, es claro, cuando nos inclinamos hacia la significación de los monemas, o bien ambiguo y oscuro, cuando nuestra atención se dirige hacia las relaciones que integran lexemas y morfemas en campos más amplios.

Si queremos seguir una analogía entre lenguaje hablado y matemáticas, no debemos buscar en el lenguaje matemático en general, sino en la teoría de los conjuntos. El conjunto de números enteros es una parte (un subconjunto) desde los números fraccionarios. El conjunto de éstos está envuelto por el de los números llamados inconmensurables. El matemático percibe la articulación de dichos

conjuntos. Comienza por los números enteros, para elevarse de grado en grado.

¿Llevaremos más lejos la analogía? Los números enteros, fraccionarios, inconmensurables, trascendentes, cortan lo continuo. No logran agotarlo. La teoría de los conjuntos muestra que "la potencia de lo continuo" sigue siendo inaccesible, por lo menos en la actualidad, inclusive aunque se utilice la noción muy elaborada de trasfinito (conjunto infinito y sin embargo determinado). Lo continuo se encuentra en el punto de partida, vago, inmediato, sensible; un acto lo revisa; sólo necesito trazar en este papel una recta o una curva cualesquiera; se encuentra al final, como objetivo del análisis, imposible de captar en forma completa. Sin embargo es posible acercarse a él por grados y niveles sucesivos: los conjuntos, con sus subconjuntos.

Hasta cierto punto el *sentido* puede compararse con la potencia de lo continuo; está presente desde el comienzo, y siempre es fugaz. El hombre que habla sólo lo capta a él, y sin embargo lo extravía incesantemente, a pesar de que el sentido es inagotable. Siempre remite, más acá, hacia el comienzo, hacia los elementos, y más allá, hacia la acción, la práctica, los actos sociales.

No llevemos demasiado lejos la comparación. No convirtamos la analogía en homología. No tenemos derecho a introducir en lingüística, sin otra forma de precepto, la teoría de los conjuntos y buscar el homólogo riguroso del teorema de Cantor [21]. La analogía sólo debe permitirnos poner en evidencia la *creciente complejidad de los niveles* (en tanto que la reducción tiende a desechar dicha complejificación).

La riqueza y la oscuridad del sentido no deben desechar una interrogación primera y última. En el plano del sentido, y sólo en él, se postula el problema de la verdad. No sólo debemos buscar cómo nacen y se incorporan los sentidos en la historia de la sociedad. Debemos, además, preguntarnos: "¿Cuál es la relación entre sentido y verdad?" La verdad no tiene "sentido" al nivel de las significaciones. Éstas, precisas, formales, se dejan manipular. Dan lugar a técnicas de utilización (las máquinas, etc.). Otra cosa

[21] El conjunto de los subconjuntos de un conjunto tiene una potencia superior a la de dicho conjunto (el conjunto de los números pares, impares, primos, tomados de 3 en 3, de 4 en 4, de 5 en 5, etc., es infinitamente más infinito que el de los números enteros). No está excluido que se pueda encontrar una propiedad análoga a los grados de articulación.

sucede con los sentidos, a los cuales se puede siempre interrogar respecto de su verdad, porque en ese nivel se trasparentan las mentiras y las ilusiones. Y en ese mismo nivel son normativos los sentidos. No sólo ordenan el bien decir, sino el bien pensar y el bien actuar.

Sin salir del lenguaje y de su conocimiento, sin establecernos en lo "traslingüístico", no nos hemos encerrado en el lenguaje. Hemos demostrado que el "principio de inmanencia" era en rigor un principio reductor.

El lenguaje, tomado en su integridad, tiene una doble relación con el mundo sensible. Bajo el lenguaje, antes de la palabra individual, existe lo que los filósofos denominan lo *existencial*: el cuerpo, las necesidades, el hormigueo de los impulsos y de las sensaciones. Frente a ese informe, el lenguaje, hecho social, representa un papel de filtro y de control. Pero en el lenguaje social, y antes que la palabra individual, están también el tiempo y el espacio elaborados. "Para el lingüista G. Gillaume existe un esquema sobrelingüístico debajo de cada lengua, que nos informa, por ejemplo, acerca de la arquitectónica del tiempo en tal lenguaje" [22]. Si existe un nivel sublingüístico, también habrá uno supralingüístico: los deseos, las ideas, las obras a las cuales se han incorporado sentidos infinitamente ricos. *Por lo tanto, no sólo distinguimos tres niveles (por lo menos) en el interior del lenguaje, sino que éste mismo es un nivel —un tercer nivel— entre el sublingüístico y el supralingüístico, entre el silencio de abajo y el silencio de arriba.*

El análisis dimensional

Volvamos ahora al análisis dimensional.

En sus *Foundations of theory of signs*, C. W. Morris admitía la tridimensionalidad de lo que denominaba "semiosis", a saber, el proceso por el cual el signo se convierte en tal y entra como tal en un sistema de signos. La "semiosis" implica una dimensión semántica (la relación del significante con el objeto significado), una dimensión sintáctica (la relación formal del signo con los

[22] M. Merleau-Ponty, *L'Acquisition du langage*, curso de psicología, pág. 27. Cf. también *Signes*, pág. 84, etcétera.

otros signos del sistema) y por último una dimensión pragmática (la relación del signo con los intérpretes, el locutor y el auditor). C. W. Morris proclamaba el próximo advenimiento de una metaciencia, o ciencia de la ciencia, por la utilización de la semiosis como "órgano" (punto de partida e instrumento, a la manera de la antigua lógica aristotélica). La semiosis se presentaba para él, a la vez como una ciencia, como un aparato de la ciencia en su conjunto y como el instrumento de unificación. Debía proporcionar, a partir del lenguaje común, la semiótica, el lenguaje de la ciencia misma. Su elaboración (axiomatización) debía representar, pues, un papel esencial. La capacidad unificadora de la semiosis, que se ejerce a través de la semiótica, debía llegar más lejos, para ese autor, que la lingüística, e inclusive que la ciencia en general. De ese estudio dependían para él las percepciones: los gestos, la música, la pintura, a igual título que la escritura. Proponía distinguir, al lado de los sistemas estables y rigurosos, tales como el lenguaje de las matemáticas, "subsistemas" más lábiles, con distintos grados de cohesión y de conexión. De estos subsistemas, Morris esperaba pasar a la caracterización concreta de las situaciones humanas, ya implicadas en la dimensión pragmática.

El análisis de Morris no parece vincularse con la obra de Saussure, a quien no cita. Este investigador norteamericano se inspiraba, según parece, en los trabajos de los lógicos, los de la escuela de Viena (Carnap) y de la escuela polaca (Tarski). Y también, por supuesto, en los trabajos de C. S. Peirce, de W. James, de G. H. Mead. La teoría de Morris y su crítica permiten puntualizar el análisis dimensional y la tercera dimensión. En cuanto a la dimensión sintáctica, no hay discusión, según parece. Todo el mundo, lingüistas o gramáticos, está de acuerdo. No hay signos ni sistemas de signos sin reglas formales de reunión, sin relaciones significativas entre los signos. La lógica es una sintaxis bien sistematizada (axiomatizada), y la sintaxis un sistema o una estructura específica, que quizá se comprenda según el modelo lógico. *Las reglas de formación* determinan las combinaciones posibles, con independencia de los miembros dados en las series (palabras). *Las reglas de trasformación* determinan los enunciados que se puede obtener a partir de otros enunciados. La dimensión sintáctica implica, pues, el examen de los signos y la combinación de éstos, en la medida en que están sometidos a reglas formales.

Admitámoslo. ¿Hay una dimensión semántica de los signos y sistemas de signos? La tesis es menos evidente. Si por *semántica* se entiende el hecho de que el signo (significante) tiene una significación, esa afirmación es una tautología. Si por ese término se entiende la capacidad de elegir entre significaciones, o de modificar las significaciones, tenemos una operación distinta, una dimensión. Volvemos a encontrar los *paradigmas* de Jakobson. Una regla formal prescribe la elección en el interior de cierto sistema, lo cual orienta el cambio de significación. Empíricas o racionales, no formuladas o explicadas por los gramáticos y por los lingüistas, estas reglas confirman la hipótesis de una dimensión paradigmática.

Interrogante más delicado: ¿la práctica debe ser considerada una dimensión del lenguaje? ¿Es posible hablar, como C. W. Morris, de una dimensión *pragmática* de la semiosis? Si respondemos "no", corremos el riesgo de separar lenguaje y praxis. Pasemos por alto las reservas que es preciso formular en lo que concierne a la "pragmática" y a la imposibilidad de identificar práctica social (praxis) y pragmática. Por lo demás resulta interesante volver a encontrarlas, hasta cierto punto, en la obra de C. W. Morris, quien distingue la *pragmática* (ciencia) y el *pragmatismo* (teoría). Por el contrario, si respondemos "sí", lo mismo que Morris, toda la vida humana entra en el lenguaje; el estudio del lenguaje engloba las matemáticas, la psicología, la sociología, la antropología, la historia (en la medida en que estas ciencias subsisten). En efecto, la semiosis se convierte en ciencia universal, en ciencia de las ciencias, que absorbe a las disciplinas parciales. Como no existe vida social sin "expresión" verbal, sin comunicación, se identifica la vida social con la comunicación, con el discurso. Se reduce el contenido a la forma. Hemos dejado de discutir esta reducción. Esperamos haberla refutado.

Para dar una respuesta satisfactoria sería necesario poder decir con exactitud qué sucede durante un descubrimiento o una invención, en un proceso creador. ¿Cuando y cómo recibe un nombre el nuevo objeto? Este sigue siendo el problema del nacimiento del sentido, tomado de manera más "positiva", es decir, en forma más precisa y restringida. Resulta difícil pensar (aunque la hipótesis aparezca) que la palabra precede a la cosa, la anuncia, la anticipa. Casi igualmente difícil es pensar que un objeto pueda producirse sin nombre de bautismo. Es indudable que para res-

ponder hace falta estudiar los procesos del pensamiento y de la acción práctica. Los trabajos sobre la invención técnica, por ejemplo, con colaboración de técnicos, de psicólogos, de sociólogos y aun de filósofos (o de ex filósofos que hayan superado las limitaciones del pensamiento filosófico) podrían aportar elementos de información. Pero para nosotros lo más importante es formular la pregunta en el plano más elevado. ¿La praxis? Es el *referencial* del lenguaje tomado en su conjunto. La "función referencial" se reduce singularmente si se la piensa, como Jakobson, al nivel de la unidad significante elemental, la palabra con su denotación. En escala global, el lenguaje de una sociedad remite al conjunto de las situaciones, de las actividades, de los objetos; en una palabra, a la praxis. No es suficiente, aunque resulte necesario. La *praxis*, tal como la entendemos, no comprende sólo lo "real", sino también lo posible y la exploración del campo de las posibilidades. El lenguaje puede esforzarse por llegar a la precisión y la previsión; puede pretender ser operacional, técnico. La operación no es el discurso, y el lenguaje técnico no es más que un lenguaje. La confrontación del lenguaje con la praxis revela una curiosa relación. El lenguaje "es" lo esencial en ella, y sólo "es" una parte. O un *nivel*. ¿No existen, por debajo y por encima de él, lo infralingüístico y lo supralingüístico? "Es" todo y nada "es". El estudio de la praxis, sin abolir el lenguaje; por el contrario, esclareciéndolo, ¿no sería "traslingüístico"?

Encontramos en otra perspectiva el problema del metalenguaje. Para estudiar el lenguaje hace falta una metalengua. Es necesaria igualmente para estudiar la relación de la lengua y de la sociedad, es decir, del lenguaje y una praxis determinada, que debe definirse. Advirtamos que el análisis de la praxis, al estudiar el lenguaje, al crear su lenguaje, puede descubrir formas que no se referirán a la forma de la lengua como sistema de signos. Los filósofos que ya hemos encontrado, Brice Parain, E. Ortigues, quieren evitar el pragmatismo y conservar una apertura del lenguaje, lo dejan abierto hacia el infinito metafísico. Estudian la praxis. La confunden con la pragmática. Para evitar esta confusión, mantenemos el lenguaje abierto hacia el campo de lo posible, en la praxis. No confundimos ya apertura y ruptura, al rechazar el cierre del positivismo lógico.

Las dimensiones son formales. Pero la praxis es el contenido. Es el significado del conjunto de signos; es lo denotado o lo

referencial en esa escala, la de un conjunto y no la de *un* signo. Por consiguiente, es el conjunto de los campos en la escala de los sentidos. Por lo tanto, debe llegarse a la praxis a través del lenguaje, considerándolo un *código*, formalizándolo hasta elaborarlo como un código. Es imposible insertar la praxis en el código, puesto que tratamos de descifrarlos *con* ese código. Pero sabemos que un código procede de una reducción que exige luego la restitución de lo que se desechó: contenido, "referenciales".

Por estas razones convergentes, no consideramos la práctica, o la "pragmática", y menos aun la praxis, como dimensión inmanente (interna) del lenguaje. Conservamos de todos los lingüistas la dimensión sintagmática (el sintagma como dimensión) y de Jakobson la dimensión paradigmática. Es cierto que André Martinet se conforma con definir la economía sintagmática y la paradigmática [23], así como la "presión" sintagmática y la "presión" paradigmática. Resume estas indicaciones diciendo "que toda unidad puede asimilarse a su contexto en la cadena, y diferenciarse de sus vecinas en un sistema". Preferimos conservar el concepto analítico de dimensión. Los esquemas que da Martinet confirman la existencia de dos operaciones mentales: la asociación, la elección. ¿Pero y la tercera dimensión? Nos encontramos de vuelta en el punto de partida. ¿No giramos en un círculo?

Para salir de él hemos buscado ya en la dirección del *símbolo*. Investigación acerca de la cual sabemos que es dificultada por la confusión, por las diversas acepciones del término. Las dos acepciones más frecuentes se contradicen. La palabra "símbolo" designa el signo formalizado, que entra en un sistema axiomatizado y que por lo tanto está tan cerca como es posible de la forma decantada y purificada: las matemáticas. El símbolo matemático no es nada sin sus reglas de empleo. Con sus reglas, por ellas, "vale"; tiene una potencia efectiva. Parte de un conjunto, permite ordenarlo. Así, por ejemplo, los símbolos f (función), x (variable), a o b (constantes). En la forma pura, sin confundirse con ellas, la función y la estructura llegan también a la "pureza". El símbolo matemático entra en una sintaxis, que prescribe combinaciones y las limita. Pero el término designa una palabra cargada de imágenes, de emociones, de afectividad, de "connotaciones". La palabra Padre indica un hecho biológico, un

[23] *Éléments*, págs. 182-184 y 205-207.

hecho social (la autoridad), un hecho económico (el "patrimonio"), un hecho psicológico (admiración o rechazo, sometimiento o rebelión), etc. Acepciones a las cuales se unen imágenes (la fuerza, la madurez del adulto, la continuidad de las generaciones, la potencia creadora, la de Dios Padre, etc.). El Padre sólo se comprende por su oposición a la Madre, por su diferencia. Cada término posee una realidad sustancial, altamente compleja (si es posible decirlo). Además, el Padre tiene un papel; está exactamente *codificado*, es decir, en este caso, previsto por el Código Civil. Tiene una forma y un contenido. Es símbolo y signo. Tal símbolo es comprendido por todos o casi todos, inclusive, por supuesto, aquellos que —niños o adultos— niegan la paternidad, se rebelan, remplazan la confianza por la desconfianza y el desafío.

¿No habrá que buscar por este lado? El pensamiento estructuralista ha repudiado el simbolismo. ¿Por qué? Debido a la sustancialidad del símbolo, a sus ambigüedades, a su complejidad. Se basta en su unicidad. Se impone peligrosamente. Se distinguen mal, en él, el significado (o los significados) y el significante, la forma y el contenido. No se define sólo por las oposiciones pertinentes. La sustancialidad afectiva se inclina hacia lo no intelectual, cae en lo irracional. Al aceptarlo, se lo consagra. Se tiende a erigirlo en verdad teológica, metafísica, inclusive política. El Padre es Dios: la paternidad absoluta, eterna, trascendente. Es la esencia inquietante de la fecundidad privilegiada, masculina o viril. Es un "arquetipo", el del Jefe, el del Maestro, el del Propietario. ¡Sí, por cierto! Pero si es entendido, con razón o sin ella, en o por el lenguaje vivo o viviente, ¿podemos eliminarlo? Si el lenguaje es el vehículo de los símbolos, ¿no debemos tenerlos en cuenta? El concepto bastante vago de "connotación", ¿no sería una facilidad para reducir el simbolismo y acostarlo en el lecho de Procusto de las significaciones diferenciales? ¿Hay derecho a representarse el lenguaje como obra intelectual, separando lo afectivo? Es muy posible que el sentido implique o presuponga simbolismos; y que se borre o desaparezca si el simbolismo se ausenta. De tal manera, una aglomeración sin monumentos, sin calles, sin sugestión de su propia realidad, "macrocosmo" humano, nada tiene ya de ciudad. Si es eso lo que se describe, lo que se acepta, lo que se quiere, ¿no es preciso decirlo expresamente?

Estas indicaciones, más bien críticas y negativas, no bastan.

Para que admitamos una *dimensión simbólica,* debemos mostrar su necesidad. Las consideraciones que preceden muestran el camino; al examinar la relación del lenguaje y de la sociedad, de la forma y de los contenidos, al estudiar los significados sin olvidar los significantes, reintegraremos esa dimensión. No nos mantenemos en el interior del lenguaje como forma, sin admitir, por otra parte, la *praxis* (o la "pragmática") como dimensión interna del lenguaje. Desmentimos, para compensar su operación reductora, el "principio de inmanencia". Quizá razonemos como sociólogos más que como lingüistas, pero ello será para ubicar el lenguaje, hecho social, institución, en la vida y la práctica sociales. El procedimiento nos parece legítimo y justificado por la crítica de las reducciones.

Definamos primero el símbolo y la conciencia simbólica. Hay símbolo y simbolismo, se dice, cuando existe analogía (percibida o supuesta), y por lo tanto comparación de un término designado con uno implícito. En la comparación entraría una identidad parcial. El zorro pasa por astuto, el tigre por feroz. Sin duda lo son en realidad. Por lo tanto se dirá: "Ese hombre tiene la astucia de un zorro, la ferocidad de un tigre", o elípticamente: "¡Es un zorro, es un tigre...! ¡Tigre sediento de sangre, Decio implacable...!", etc. Es indudable que las realidades de la naturaleza y de la vida vegetal y animal se erigen así en símbolos. La comparación, la analogía, la identidad parcial (ficticia o real), entran en una conciencia de símbolos. El simbolismo así considerado supone siempre dos términos, condensados en uno solo por un tropo (elipse, metáfora). Esta teoría clásica, ¿agota el simbolismo? ¿Llega a su núcleo? En nuestra opinión, no. Los símbolos principales se bastan en su unicidad. Orientan las comparaciones, las analogías, las alegorías, y no están constituidos por ellas. Para volver a nuestro ejemplo: el Padre sólo surge aisladamente en su estatura simbólica. La comparación del Padre con el genitor biológico, con el amo de la casa, con el pastor de la tropa, ilustra su imagen. No lo agota, lo mismo que no lo agota su oposición con la Madre. Sólo en su unicidad la figura del Padre se vuelve fascinante y provoca inquietudes. ¿Será la teoría de los arquetipos según Jung? No. Jung injertó su teoría sobre esos hechos; extrapoló las figuras simbólicas, a menudo traumatizantes, en una metafísica. En lugar de hablar del Padre, podríamos hablar de la Fuerza, del Árbol, figuras que orientan

las analogías, relatos, mitos, poemas, inclusive conocimientos, imágenes que desbordan los comentarios verbales pero entran en "la expresión".

Resulta bastante claro que el símbolo no se reduce a una oposición. El padre se opone a la madre, pero recibe en ciertas situaciones el privilegio del absoluto. Se erige en la soledad de la esencia: la Paternidad, divina o humana. Entonces supera y absorbe a la madre; la Maternidad, por su parte, se convierte en una entidad y recibe afectiva y representativamente el privilegio ontológico: la Madre eterna, o las Madres, la diosa madre, la madre en sí, la madre abusiva; entonces absorbe la paternidad. En cuanto al Árbol o a la Fuente, no se oponen a nada; "valen" en sí y por sí. Si alguien dice "el árbol de la ciencia en el Paraíso..., el árbol de la ciencia en Descartes..,", todos comprenden o pueden comprender, en nuestra cultura, y ello a pesar de las "connotaciones" místico-teológicas de la primera enunciación, racionales o intelectuales de la segunda. ¿La Fuente? Es un nacimiento, un frescor que surge, un origen, un don, una naturaleza que se difunde con abundancia, que brota a la luz del día con profusión, un ojo (*oculus*) que refleja el cielo. Diez, veinte imágenes se esfuerzan por hacer pasar a las palabras el significado del símbolo, sin lograrlo.

¿Se tratará de un signo a la segunda potencia, sobrecargado de significaciones? ¿De un producto derivado, obtenido mediante la acentuación de las similitudes y semejanzas? La cruz, en efecto, es el significante de un significado: el cristianismo. La Cruz Roja significa una organización internacional. La Media Luna significa el Islam; en los países islámicos, la Cruz Roja se convierte en la Media Luna Roja. Tenemos aquí una serie de fenómenos derivados. El símbolo se convierte en signo, al mismo tiempo que se esboza una serie de oposiciones pertinentes: un paradigma. Para entenderlo, empleamos espontáneamente la prueba de conmutación; comparamos Cruz Roja y Media Luna Roja, cruz y media luna, cristianismo e islamismo. En cuanto podemos comparar dos símbolos, derivan hacia el signo. ¿Pero qué se denomina "signo de la cruz"? Es un acto simbólico. El creyente traza en su cuerpo, de la frente a los hombros, la cruz de Cristo. Se identifica simbólicamente con el Dios crucificado y lo identifica consigo. Él, el cristiano, atenazado por los tormentos de la vida, que camina por el valle de lágrimas, alma crucificada en

su carne, se crucifica en la cruz de Cristo. La forma sensible y esquematizada de la cruz permite esa identificación, esa participación en un drama cósmico, que va mucho más lejos que una semejanza. La cruz como forma sirve de mediación. Tomado como tal, el símbolo trasciende al signo.

Por consiguiente no es posible concebirlo a partir del signo, como signo de pertenencia, como signo-valor, como índice de un pacto social. Tal parece ser la tesis de Lévi-Strauss[24]. El símbolo se explicaría como una "valencia", que ubica en lugar privilegiado un signo y una significación. Pero se trata, en los símbolos, de un "valor" muy distinto a las otras acepciones de ese término, lingüísticas, económicas, éticas. La pertenencia tiene un alcance metafísico, místico-teológico. Se legitima histórica o míticamente por el tiempo y la continuidad en el tiempo. El "valor" simbólico o simbolizado concierne a los orígenes y los fines, la naturaleza y la sobrenaturaleza. No a lo humano como tal. Si el símbolo forma parte de un conjunto, no es un "sistema". Inclusive aunque las exposiciones racionales traten de sistematizarlo en una teología, o en una filosofía. Contiene al conjunto del cual también forma parte (integrante). Los derivados que tienden hacia un signo, o, si se quiere, hacia la "valencia", presuponen el símbolo: la Cruz Roja supone la cruz de los países cristianos, católicos, protestantes, ortodoxos, la cual supone que innumerables supliciados, entre ellos Cristo, fueron clavados en cruces, y que innumerables seres humanos sufrieron el suplicio de una vida de dolores.

Se impone una objeción. Se la espera: "Usted reintegra lo irracional; rehabilita el misticismo. Es pasatista. Rechaza la racionalidad científica junto con el positivismo". La objeción esperada no da en el blanco. El presunto positivismo aquí presentado es *normativo*. Es una ideología. Se niega a considerar lo que se le escapa. Estudiar lo afectivo, lo emotivo, y por lo tanto lo "irracional", como hechos humanos y sociales, ¿significa admitirlos como tales en una filosofía? Nada de ello. Rechazar lo que habíamos denominado ascetismo intelectualista, positivista, racionalista, no es volver hacia el pasado. Es, cuando mucho, admitir el pasado como hecho y reconocer lo histórico como tal. Por lo tanto, no se entiendan mal nuestras intenciones. ¿Se

[24] Cf. en especial Introducción a *Anthropologie et sociologie*, de M. Mauss, pág. XVI, etcétera.

tratará, para nosotros, de reconstruir una sociedad simbólica, explicando las sociedades por entidades, cosa que se puede reprochar a Durkheim, a su teoría del totemismo, del incesto, de la exogamia? En este sociólogo, en efecto, el tótem se convierte en esencialidad trascendente, en respaldo simbólico de la conciencia colectiva. Lo mismo en muchos de los psicoanalistas, en Freud y sobre todo en Jung. No es tal nuestro designio. Sólo restituimos el símbolo más acá de los signos en la medida en que "es" así para los humanos, en una sociedad determinada. Comprobamos que el cristiano (el creyente) se identifica simbólicamente con el dios encarnado, que ese simbolismo desempeña un papel considerable, que se trasparenta a través de significantes y significados a los cuales orienta. Lo que tratamos de especificar es una conciencia del símbolo. *El símbolo se sitúa al nivel del sentido.* Pero no coincide con éste. Está lejos de ello. Es presentado *antes* de los signos y significaciones, en tanto que el sentido los atraviesa y viene *luego.* El uno se impone "más acá", el otro se realiza "más allá", en la frontera común entre los significados, los campos sensibles y la praxis. El símbolo se refiere a la naturaleza "en sí", metafísicamente (sin preocuparse de las dificultades inherentes, desde un punto de vista reflexivo o racional, a dicha actitud). El sentido se refiere a la praxis. Se oponen, pero no a la manera de las oposiciones pertinentes. El símbolo implica la afirmación de su trascendencia. El sentido y la búsqueda de él comprenden la elaboración, la elucidación: la travesía de las significaciones, captadas o vueltas a captar, retomadas y dominadas. ¿No será este el drama de la comunión religiosa, y también de la poesía? Se pierden en la travesía. El drama del sentido consiste en escindirse, por un lado hacia las significaciones precisas y diferencias formales, por el otro en la oleada de las afirmaciones globales. Con lo cual se corre el riesgo de volver al punto de partida: el sentido cae de nuevo en el simbolismo. Entonces se siente al símbolo a la manera del sentido. Se muestra, sin discernirlo, lo concreto y lo abstracto, lo inmediato y las mediaciones, lo expresivo y lo significativo. Vale más el conflicto agudo que esa confusión y ese girar en círculo, grado cero del pensamiento, en el cual nada está ya *marcado.*

Por consiguiente, existiría rivalidad, más bien que identidad, enter simbolismo y sentido: relación conflictual. Cada uno de ellos envuelve al lenguaje a su manera: el simbolismo, hacia lo

original, la naturaleza, la memoria, el tiempo pasado, la continuidad, lo expresivo; el sentido, hacia la actividad, hacia lo posible, hacia el horizonte. En el límite, en sí, el símbolo cae en el absurdo. Indescifrable, indescriptible, misterioso, no tiene ya sentido. Es la zona de los fetiches y de los fetichismos, que con suma frecuencia se confunde con la zona de las "profundidades". El pensamiento que pretende tener por eje los simbolismos es siempre integrista o pasatista. El que se orienta hacia el sentido pretende ser razonable, teóricamente y en la praxis. Pasa por las significaciones y los sistemas más o menos racionales. Envuelve, en forma más o menos completa, el momento de la crítica. El creyente, el hombre de fe en toda ideología, responderá al sentido crítico por medio de simbolismos. El sentido y la búsqueda de los sentidos procederán siempre refutando los símbolos, determinando las significaciones, buscando los sentidos efectivos de los actos, de las instituciones, de las situaciones. Inclusive si el sentido y la búsqueda de los sentidos rechazan el simbolismo, aun si los simbolismos se deterioran, persisten; se confunden con los sentidos, en forma siempre provisoria, pues el conflicto se reanuda y rebota. En ciertas coyunturas, simbolismo y sentido se neutralizan; degeneran, juntos, en su impotente rivalidad. Sea cual fuere la situación teórica e ideológica, sea cual fuere su degradación afectiva, el simbolismo continúa penetrando el lenguaje (o, si se quiere, en el lenguaje). Se lo vuelve a encontrar inclusive en la publicidad, y la retórica publicitaria consiste parcialmente en uso y abuso de símbolos. Aun es posible preguntarse si un lenguaje sin símbolos permitiría la comunicación.

Imposible confundir la polisemia (multiplicidad de significaciones), las connotaciones, los "sentidos figurados" obtenidos por metáforas, con el simbolismo. Cosa que reduciría el símbolo a la significación. Tomemos ejemplos. Uno exclama: "¡Es sublime!" ante una tontería, o "¡Es luminoso!" a propósito de un asunto embrollado. Tenemos ahí una connotación, una figura de retórica: la ironía. El blanco que sigue, que señala un punto de exclamación, podría ser marcado con un signo específico, muchas veces propuesto: el punto de ironía. Sustituye a la liberalidad, a la denotación, a la significación propiamente dicha, una lateralidad, "valor", o, si se quiere, "valencia". Lo real, lo literal, lo representado o denotado, sólo predominan en el lenguaje de la ciencia, o entre aquellos que tienden hacia un estado patológico, que se

esfuerzan por no separarse jamás de lo "real" porque se pierden en cuanto se alejan de él. Desde la infancia, el juego, lo imaginario, forman parte de lo "real" tomado en una acepción elástica. La ambigüedad penetra en la significación con el valor, pero no sin conflictos. Sabemos que la "palabra" (separada), "palabra-frase", sintagma fijo [25], no es más que un material de construcción. ¿El edificio? Es la frase y es el discurso que se compone de frases. El pensamiento procede por reflexividad, utilizando diversos materiales (incluidos los elementos sensoriales y sensibles de lo percibido y de lo "vivido"). La significación de las palabras varía. Pronúnciense las siguientes frases: "Vuelvan a encender la *llama* de su ardor", "Activen la *llama* del fuego", "*Tomar* fuego", "*Tomar* un baño", "*Tomar* el paraguas", "*¡Tome!*", "¿Por quién me *toma*?", "*Plantar* lechuga", "*Plantar* a alguien". Aquí tenemos polisemias. La elección de la significación implica, según sabemos, un valor que se actualiza en una frase. La palabra, haz o manojo de significaciones, grupo en sí mismo, entra en varios grupos, subconjuntos, subsistemas. Varios campos semánticos parciales se superponen, se entrelazan. El paso de uno al otro supone el *sentido* que se constituye, y la intervención de la reflexividad, de cierta libertad. La complejidad de un término puede resultar sorprendente. Por ejemplo, la de las significaciones, a menudo señalada, de la palabra "hacer" en francés (hacer el idiota, hacer una tortilla, hacer un viaje, hacer la Italia, hacer la vajilla, hacer el amor, o simplemente en una significación escatológica, "hacer"). Las significaciones derivadas pueden provenir de la primera y principal, por desenganche, por metáfora o por metonimia. Son las significaciones llamadas figuradas, diferentes de las literales. Pueden provenir también de la trasferencia de una palabra a un grupo de significaciones (subsistemas) muy lejano respecto del inicial ("he caminado mucho", "el asunto camina"). Algunos casos son curiosos, porque hacen intervenir en forma directa la situación, sin otro indicativo que la entonación: "¿Vamos?; ¡Vamos!", lo cual lleva a la frontera del campo lingüístico.

En todos los casos hay una creciente complejidad, por derivación o trasferencia metafórica.

Llevemos ahora nuestra atención a la palabra fuego en algu-

[25] Cf. A. Martinet, *Diogène*, pág. 51.

nas unidades significantes: "El fuego sagrado", "el fuego de sus miradas", "el fuego de la juventud", "en los fuegos del infierno", "quemado en más fuegos de los que yo encendí... ", etc. ¿Quién no entiende estas frases? La palabra *fuego* contiene y sugiere más que los empleos y valores de empleo que autoriza. Los gobierna desde lejos y desde arriba. Evoca el fuego del hogar, el del sacrificio, el valor de la vida, el fuego elemental o elemento. Entonces y así, es un *símbolo*. Entra en los sueños del fuego, como el agua en los del agua, o la tierra en las imágenes de la tierra, según G. Bachelard. Si lo imaginario y lo simbólico no coinciden con el sueño, ni éste con el ensueño, unos se refieren a otros, son los contenidos de los otros[26]. El símbolo, según parece, subtiende lo imaginario social, distinto de la imaginación individual. Da lugar y ocasión a signos, conjuntos de signos, campos o "subsistemas". De tal modo entra en estructuras sociales, en las ideologías. Sirve de apoyo a los emblemas o a los fetiches. Es más y es otro, sol central de esos satélites que dependen de él, y no de sí mismos, la luz de ellos (ficticia o real).

Los símbolos y los simbolismos, ¿se presentarán, entonces, en una especie de trascendencia? ¿Serán inefables? ¿Intraducibles? No. Si el lenguaje no puede agotarlos, lo mismo que no pueden hacerlo los sentidos, afloran constantemente en él. Las imágenes a que pasan giran en torno de ellos. Podemos inclusive tratar de clasificarlos:

a) Están primero los símbolos constitutivos, originales, irreductibles. Su inventario parece limitado para cada cultura, cada civilización, cada sociedad. Esta lista no puede compararse con el inventario limitado de los fonemas o de la morfología. La limitación se refiere al número, no al contenido afectivo o representativo de estos signos. Hemos puesto en evidencia su unicidad. "Valen" por sí mismos. El águila no se opone a otro animal, como símbolo, sino a todos los otros animales que domina con su mirada, que borra ante sí con su majestuosidad. Simboliza esa potencia: el águila imperial. Lo mismo sucede con el león, sím-

[26] E. Ortigues, *ob. cit.*, pág. 89, muestra con justeza que es imposible confundir la función psicológica de lo imaginario y la función social del símbolo. Se refiere muy rápidamente al concepto de "estructura formal". En cuanto a los sueños y ensueños de elementos, cf. los célebres libros de G. Bachelard.

bolo de fuerza y de valentía. Igual cosa ocurre con la fuente. o el árbol, o el fuego, ya mencionados. Estos símbolos son poderosamente marginales respecto de los signos. Tienen algo de fascinante. Se recurre a ellos para decir lo que no logran decir los signos sistematizados: lo instintivo. Fundamento de lo imaginario social y de cierta imaginación individual, descubren una dualidad, pero interior a sus propiedades de símbolos: barbarie, poesía. ¿Es posible prescindir de ellos? La interrogación es inevitable. Sin ellos, ya lo sabemos, y lo veremos cada vez mejor, el lenguaje se degrada; eso en la trivialidad del discurso cotidiano. Su abandono, su oscurecimiento, provocan el deterioro del lenguaje. Y sin embargo su ambivalencia nos inquieta. Permiten muchos abusos, muchas extorsiones. Sugieren imperiosamente entidades ocultas: la raza y el poder, el origen inaccesible e imposible de modificar. Permiten mitos, más acá de los elementos elaborados por las mitologías.

b) Tenemos ahora ante nosotros los símbolos que entran en oposiciones, pero específicamente, de tal manera que la oposición no los define, sino que cada uno de los términos puede ser llevado a lo absoluto: el Padre y la Madre, o mejor aun, la Luz y las Tinieblas. La claridad se opone a la sombra, pero ante la luz eterna las tinieblas desaparecen. El deslizamiento de estos símbolos hacia las alturas o las profundidades del "ser" fue un procedimiento constante del pensamiento. De manera espontánea, acabamos de utilizar uno de esos símbolos: altura y profundidad, bajeza y superficialidad.

c) Consideremos ahora los conjuntos simbólicos, con los elementos que de ellos derivan, cuando se separan del conjunto (por un procedimiento que difiere de la metáfora y de la metonimia). La realeza se simboliza: la corona, el cetro, el trono, las flores de lis en Francia, sin contar el ambiente cuya marca real debe llevar cada uno de los objetos. Los objetos simbólicos tienen una relación con los atributos efectivos del rey: origen heroico o divino, fuerza, justicia, riqueza. Remiten a una entidad misteriosa a la cual tornan sensible: la majestad. Los objetos simbólicos, asociados a la esencia real de una manera íntima: la "mano de justicia" no es una metáfora; el rey por derecho divino concentra en sí las funciones de juez y las de jefe de los ejércitos. De tal modo el Dios Padre, al mismo tiempo, juzga y

ejecuta los juicios. El Rey condensa los derechos y los poderes, de suerte que en él coinciden lo justo y lo injusto.

Algunos de estos atributos tienen más importancia que otros, la Corona entre ellos. La ceremonia por la cual el Rey se convierte en lo que es, por nacimiento o por usurpación, se denomina coronación. Dejemos a un lado la circunstancia histórica. La corona puede separarse del conjunto simbólico vinculado a la Realeza (la esencia de lo real). Cuando un rey en auxilio, despojado de sus atributos, lleva todavía la corona, quiere decir que continúa aún la lucha y no se reconoce vencido y desposeído. Entonces existe metonimia (la parte tomada por el todo). El derecho de llevar corona se extiende a todo tipo de personas, para indicar un momento excepcional: corona de laureles, corona de fiesta, corona de casamiento, etc. Las derivaciones del simbolismo son diversas. ¿Cómo sugiere la realeza un comediante que desempeña el papel de rey? Destaca un símbolo, la corona, o quizás un simple gesto en el cual introducirá la certidumbre que un ser real tiene de sí mismo, de su origen y de su poder; de su angustia, cuando se siente feo o amenazado, o decepcionado. El talento, el genio del comediante, se trasparentarán en su manera de hacer participar al espectador en el poder y en lo trágico del poder. ¿Cómo? Por medio de los simbolismos derivados.

d) En el último rango de la jerarquía descendente de los simbolismos, pongamos los símbolos organizados. Se vinculan con las significaciones, sin confundirse con ellas. Son los símbolos por medio de los cuales los grandes grupos sociales (los pueblos y las naciones, las clases y también los grupos religiosos e ideológicos) indican pertenencia. Resumen o condensan un conjunto de rasgos reales, y lo muestran hacia afuera. Para retomar las formulaciones de G. Gurvitch, incluyen y excluyen, revelan y ocultan. A esta observación muy justa, agregaremos que los emblemas o alegorías, que forman parte de estos simbolismos públicamente elaborados, remiten a los orígenes. En general necesitan un comentario verbal, al cual remiten, y que relata los orígenes del grupo. En Francia todos los escolares saben que la bandera republicana resume la unidad histórica de la nación, al unir los colores de la realeza con el azul y el rojo de París, con el rojo de la revolución. ¿Pero por qué el blanco de la

realeza? ¿El azul y el rojo de París? ¿El rojo de la revolución? Aquí se ubica el simbolismo original, es decir, el de los orígenes. Se podría hablar de "significante" en segundo grado, si en el corazón de dicho "significante" no hubiese alusión a lo original, a la continuidad, que en nuestra opinión constituye el simbolismo como tal.

Los emblemas, alegorías, relatos simbólicos, desempeñan un gran papel en la vida de los grupos. Cambian, se borran o desaparecen, o se remplazan. Los símbolos de la aristocracia no fueron los de la burguesía. En su ascenso, ésta se apoderó de los simbolismos aristocráticos, los adaptó, los remplazó por los suyos. En cuanto al proletariado, parece haber rechazado y destruido sobre todo los simbolismos de la clase dominante; conjuntamente con la técnica y el culto del tecnicismo, los remplaza por un realismo directo, sano pero rudo.

A partir de los símbolos, de los emblemas, de las alegorías, se puede estudiar la vida de los grupos. Siempre que se evite una confusión. Esa semiología se ocupa de los síntomas, de las manifestaciones, antes que de las razones y las causas. No puede sustituir la historia, la economía política, el estudio de las ideologías. Sólo adquiere su alcance en el marco que la desborda: por una parte los simbolismos propiamente dichos y por la otra la búsqueda de los sentidos, que implica distancia, retroceso y análisis crítico. Cuando no se adoptan precauciones, la semiología cae en la confusión. Hubo una época en que las distinciones de clase se simbolizaban en las vestiduras (con sus accesorios: la espada de la nobleza, el sombrero, los diversos ornamentos). En ese momento, "diacrónicamente", es decir, en la historia, en Francia, las clases sociales que se enfrentaban y se simbolizaban en la vestimenta no se distinguían en cuanto a los lugares de habitación: habitaban en los mismos barrios, y a menudo en los mismos inmuebles (el proletariado en los pisos superiores). Hoy las diferencias en la vestimenta han desaparecido en parte. Aparecen de otra manera (en la moda, con la jerarquía: alta costura, sobre medida, de confección). Pero sobre todo la discriminación se efectúa en lo que se denomina con un neologismo bastante desagradable: el habitat. Los sociólogos que se basan en el hecho de que los obreros ya no llevan

chaqueta azul y gorra para afirmar la desaparición de las clases sociales no saben mirar bien la sociedad en que viven. El asunto no es tan sencillo[27].

Esas observaciones resultan oportunas para recordarnos que los simbolismos no son sólo verbales, sino que se trasparentan en numerosos campos semánticos o semiológicos. Los monumentos están cargados de símbolos. ¿Existe un monumento sin simbolismo? Es posible ponerlo en duda. Si los simbolismos se borran o desaparecen, ¿qué queda del Monumento? ¿No se refieren siempre a una epopeya, a una leyenda, a una imagen de los orígenes? Los monumentos religiosos llevan símbolos cósmicos: "son" un simbolismo cosmológico. Los monumentos civiles llevan simbolismos políticos, militares, sociales. La Ciudad tiene una dimensión simbólica, en la cual se reduce a una aglomeración.

He aquí un juego de ajedrez. Juego perfecto. Las reglas formales, muy precisas, le son esenciales. El ajedrez se opone, en el dominio de los juegos, al póker, en el cual triunfa el azar, en el cual las reglas formales, reducidas al mínimo, tienen relativamente poca importancia. Cuando F. de Saussure quiso ilustrar su concepción del signo, pensó en el ajedrez, y no en el póker. (Quizás en forma errónea; desde entonces, la teoría de los juegos ha modificado un tanto las representaciones; una conversación, una discusión, tienen, sin duda, tanto de póker como de ajedrez; en todo caso, ello depende de los "locutores" y de la forma en que se desarrolla la conversación.) Cada una de las piezas entra en un sistema riguroso, constituido por el tablero y las reglas de su desplazamiento, vinculadas a todas las otras reglas. Aislada, la pieza ya no es tal. Por consiguiente importa muy poco que sea de madera o de marfil. La pieza es un signo, y el lenguaje se concibe formalmente como tal sistema de signos.

Advirtamos que la comparación seguida por el maestro de la lingüística no va más lejos de lo que él creía. Las piezas tienen una *significación.* El significante es el objeto (sea cual fuere la materia o la figura material). El significado es el desplazamiento en las casillas. Pero la pieza también tiene un *valor.*

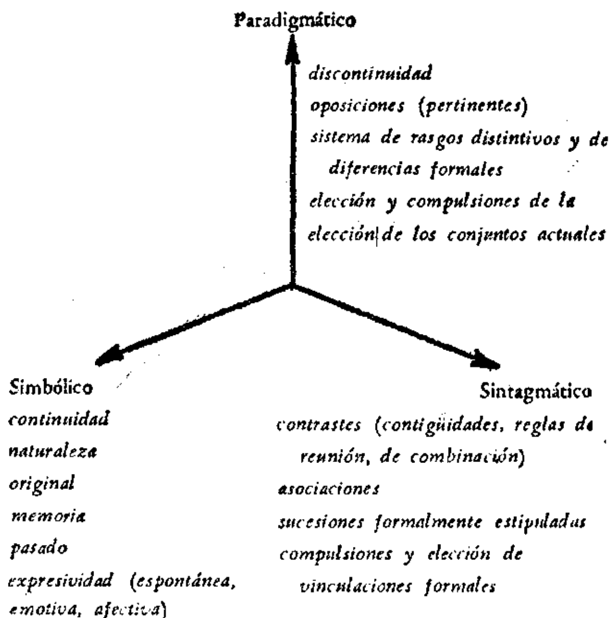
[27] Cf. las afirmaciones de J. P. Sartre: *Critique de la raison dialectique,* pág. 103. [Hay ed. en castellano: *Crítica de la razón dialéctica,* Losada, Bs. As.]

Vale más o menos. La reina vale más que el peón. Pero el valor no está enteramente fijado de antemano. De manera paradójica, este juego en el cual las reglas formales constituyen un sistema cerrado (en el espacio y en el tiempo) deja una parte preponderante a la iniciativa del jugador, al talento. En el enfrentamiento (antagonístico, conflictual), rige el mejor. Por lo menos en cierto número de partidas. Las piezas sólo valen en la estrategia. Tal jugador jugará con los caballos, tal otro con los alfiles. Por lo demás, siempre podrán cambiar de estrategia de partida en partida, o bien en el curso de una sola partida. Pero las partidas de los grandes jugadores ostentan su sello. El sentido de la partida aparece y se precisa durante el desarrollo; sólo se vuelve claro al final, cuando la estrategia logra su objetivo. Los valores cambian con la estrategia, es decir, con el sentido.

Sería posible cambiar los nombres de las piezas, lo mismo que su materia y sus figuras. ¿Por qué conservar estos términos: Rey, Reina, Caballo, Alfil, Torre, Peón? Podemos designarlos con letras, o con números, o con signos convencionales. Algunos grandes jugadores pueden inclusive desarrollar varias partidas, a ciegas, y por lo tanto sin tablero, sin casillas, sin figuras, en una especie de abstracción operatoria. Las máquinas de jugar al ajedrez no se apoyan en las denominaciones tradicionales. ¿Por qué conservarlas? Sin duda existen motivos. También se podrían remplazar las figuras de las piezas por fichas de color. ¿Perdería el juego su atractivo? Sí. ¿Su claridad? Sin duda. Reducido a una combinatoria impersonal, se despojaría de un elemento de sueño y de enfrentamiento: de la dimensión simbólica. Por ella y a través de ella, el juego se vincula con la grande y cruel trilogía: el amor, la guerra, la fiesta.

El ejemplo del juego de ajedrez (y el de naipes) muestra que la dimensión simbólica puede borrarse sin desaparecer. Continúa subtendiendo las reglas formales, paradigmáticas (el blanco y el negro en el juego de ajedrez) y sintagmática (las reuniones y desplazamientos de piezas en el mismo juego). Las impregna. Los símbolos pasan así a estructuras distintas, sin desaparecer. El rey y la reina se encuentran en juegos muy diversos, con reglas formales sin otra relación que las sostenidas por estos símbolos.

Acabamos de enumerar las razones más importantes, que legitiman, en nuestra opinión, la concepción de una dimensión *simbólica* del lenguaje. El esquema tradicional se establecería de la siguiente manera, proyectado sobre la superficie del papel:



CAPÍTULO VII

EL CÓDIGO TRIDIMENSIONAL. ESBOZO DE UNA TEORÍA DE LAS FORMAS

El esquema tridimensional. Sus límites y sus aplicaciones

Antes de buscar las aplicaciones de este esquema de tres dimensiones, formulemos algunas reservas. El esquema permite analizar los elementos del lenguaje, y quizás algunos de los campos semánticos y semiológicos. El análisis de estos campos permitirá discernir los símbolos, los paradigmas, los sintagmas. Si permite decifrar mensajes, es un *código*. Se aplicará a conjuntos lo bastante coherentes para constituir un *corpus*. Lo cual no quiere decir que los captará sin que nada se le escape. En este código, por motivos de orden sociológico, y por consiguiente contra la opinión de la mayoría de los lingüistas, hemos reintegrado los símbolos. Integramos en él las vinculaciones, en tanto que para muchos de los lingüistas sólo las oposiciones entran en un código, a la vez que otros ubican en un papel privilegiado las vinculaciones. Tres términos, tres dimensiones. Esta distinción corresponde, hasta cierto punto, a otros análisis. La experiencia humana abarca tres aspectos: el mundo, la lengua, la sociedad concreta (praxis). También la conciencia puede analizarse según tres dimensiones: el pasado, el precio de dicho pasado; el presente, lo actual, la adhesión al presente o la separación o el rechazo; lo posible, el porvenir, el proyecto. Desde el pensamiento griego, los filósofos distinguieron: la parte de los determinismos y el destino, la parte de la elección y de la decisión, la parte de las combinaciones aleatorias. Estas divisiones tripartitas no coinciden, pero no carecen de relación. Lo cual indica la tripartición: continuidad, discontinuidad (oposición), contigüidad.

Sin embargo, el esquema tridimensional no puede ser consi-

derado una verdad total. ¿Qué representa? Resultado de un análisis, es también un instrumento de análisis. Procede de una reducción formal (a una forma). No coincide con la realidad de los campos lingüísticos, semánticos y semiológicos. Deja fuera de sí múltiples aspectos de lo "real": las relaciones de producción, por ejemplo, o las "redes" socialmente funcionales, en cuanto no emiten mensajes sobre sí mismas, en forma trasparente. No es exterior a la realidad, pero lo posible se le escapa, cuando lo posible debe ser tomado también como cierta realidad. Sin lo cual se cierra el concepto de realidad; se empobrece lo que designa. El cierre de nuestro esquema es indispensable para que pueda servir; un instrumento de análisis que careciera de dureza, que fuese blando y sin contornos, no poseería las propiedades de una herramienta. Pero ese cierre es ficticio. En cuanto a las razones de orden sociológico que orientaron la investigación, no podrían pretender ser exclusivas y definitivas, ni erigirse por encima del pensamiento crítico, ni servir a un dogmatismo. La sociología es una ciencia parcelaria entre las otras ciencias parcelarias.

Decimos que los símbolos son inagotables, y los figuramos por medio de una dimensión. La formalización de los simbolismos no es posible. Sin embargo su inventario está acabado, pero según nuestro análisis, un símbolo, como tal, puede compararse más bien con una constelación antes que con un monema. Por consiguiente, los símbolos no surgen por completo de nuestro código y no son descifrados íntegramente por él. Los desbordan por un lado, tal como el sentido desborda por el otro.

No se ha probado aún que el inventario de las oposiciones paradigmáticas, en *una* lengua y en *una sociedad*, sea fácil, y que pueda demostrarse el carácter sistemático de las oposiciones pertinentes. Si examinamos tal lengua, los gramáticos nos proporcionarán tal dieta de paradigmas, completa, sistemática, formalizada: los pronombres, las declinaciones con las desinencias, las conjugaciones. Si queremos ir más lejos y descifrar la lengua en lo que revela de desconocido —en su relación con la sociedad—, nos encontramos con obstáculos. ¿Cómo jerarquizar las oposiciones paradigmáticas? ¿Por su frecuencia? ¿Por su importancia, es decir, por un valor? Es de suponer que los sintagmas serán más fáciles de captar. Lo cual no quiere decir que sean más esenciales. No deberíamos caer en el error que denunciamos constantemente: confundir la comodidad del análisis con la importancia de lo que logra.

No es seguro que podamos captar de esa manera todas las funciones del lenguaje. ¿No habrá una función *situacional*, la de la expresión de las situaciones? Si existe, cosa que pensamos, sólo puede resultar de una tensión infligida al lenguaje y a la cohesión formal del discurso, para que se superen hacia los dramas de la vida humana, hacia lo difícil o lo imposible de decir (el nivel supralingüístico). Si existe potencia creadora, "energeia" del lenguaje, cosa que creemos, existe en la medida en que éste se supera hacia lo sensible, hacia la acción, hacia la "poiesis" que cambia el mundo, hacia la *praxis* que modifica de otra forma a la gente. Esa potencia, la exploración de lo posible, no aparece en el código, lo mismo que no aparece el movimiento inverso: la caída en la trivialidad, en lo cotidiano trivial, en la "charla". Degradación que no coincide con la pérdida de información, ni con la utilización de sintagmas fijos; hasta la comunicación más ardiente deja perder informaciones y utiliza estereotipos (más o menos frecuentes, es verdad). La alienación en el lenguaje, la cosificación en y por él —lo que corrientemente se denomina "el poder de las palabras", su fascinación—, no estarían codificadas. Inclusive la función operacional del lenguaje —preparar, ordenar, ejecutar una acción— se trasparentaría bastante mal.

Con este código, destacamos aspectos que parecen comunes a las lenguas y a las sociedades, y por lo tanto generales [1]. ¿Comunes a *todas* las lenguas? La afirmación carecería de prudencia. ¿Podemos llegar a la originalidad, a la especificidad de las lenguas concretas? No es seguro. Heidegger, como teórico del lenguaje, afirma que sólo la lengua alemana puede servir de apoyo a "la ontología fundamental" (que no es precisamente una ontología, un discurso sobre el Ser, pero que revela aquello que pasa del Ser al lenguaje y se pierde en él). De tal manera la lengua alemana sería la continuación del griego y del sánscrito. Las otras lenguas modernas, que tienen su eje en lo existente (en el ente), se alejarían del Ser. ¿Qué responder a Heidegger? ¿Es cierto lo que pretende? ¿Es un problema de verdad, es decir, de sentido? ¿El alemán conservaría caracteres arcaicos, con predominio simbólico, en tanto que las lenguas de las otras grandes naciones estarían dominadas por oposiciones o por vincula-

[1] "Todas las lenguas tienen en común ciertas categorías de expresiones que parecen responder a un modelo constante" (E. Benveniste, *Diogène*, pág. 31).

ciones sintagmáticas, es decir, por caracteres lógicos o empíricos? ¿Es esta una ventaja o un inconveniente? ¿Una superioridad o una inferioridad? ¿La marca de un carácter menos elaborado o más elaborado? Para responder a la afirmación del filósofo alemán (que parece tener su origen en el nacionalismo e inclusive en un "arianismo", cosa que no afecta para nada la profundidad de ciertas investigaciones), sería necesario ocuparse prolongadamente de este verbo "ser", que ya nos ha proporcionado preocupaciones. ¿Admite, aquí o allá, un simbolismo? ¿Entra en las oposiciones? ¿Rige las estructuras sintácticas? ¿Cuál es su importancia en las distintas lenguas? ¿Tiende a desaparecer ante los verbos de acción? ¿O a convertirse en un simple auxiliar, o bien, por el contrario, a indicar el sentido? ¿A qué se opone? ¿Es necesario hacer figurar en los paradigmas de la lengua alemana ese cruel par, "ser-nada", cosa que parecería decir Heidegger, basándose en Hegel?

Nuestro código deja también escapar *esos juegos de palabras* que desempeñan un papel en el pensamiento, tanto en el más grave como en las diversiones. ¿Es necesario recordar aquí algunos, de entre los más famosos "juegos", terriblemente serios? Dios crea por su palabra; por lo tanto debió comenzar por crear la palabra; el Logos, el *Verbo*, es, entonces, hijo de Dios. *Superar* es a la vez abolir y llevar a un nivel más elevado. Aquí mismo hemos explicado una polisemia muy rica, que permite un juego perpetuo y constituye un grupo notable: *el sentido* (órgano, orientación del movimiento, conjunto de unidades significantes). Ese grupo vuelve a ser encontrado en otras lenguas (alemán: *Sinn, sinnlich*). Quizá podamos explicar el grupo vinculado a la palabra *valor* (valores lingüísticos, semánticos, semiológicos; valor ético; valor de cambio, etc.), si existe un grupo, si esa hipótesis se confirma. Las constelaciones, esas estrellas múltiples, esas nebulosas, brillan por encima de nuestro "real". Pero el código sólo indica las direcciones del espacio.

A decir verdad, el *sentido* desborda nuestro esquema por todas partes. Nos ubicamos en la frontera incierta, móvil y sin embargo "real" de lo lingüístico, es decir, de lo social, de la praxis, del significado. Mientras tratamos de no salir de los significantes, de no trascender la forma lingüística por un procedimiento imprudente y no legitimado. Exploración difícil de una región peligrosa.

Los grandes conflictos —símbolos y sentido, lingüística y traslingüística— no están siquiera indicados. Al buscar del lado de los paradigmas, ¿qué encontraremos sin ninguna duda? Ideologías, que introducen o que expresan, en un plano más elevado (conflictual, contradictorio), las oposiciones que aparecen en la lista. Supongamos que inscribimos en esa lista paradigmática los pares privado-público, amigo-enemigo, a causa de su importancia o de su frecuencia. No por ello sabremos cómo y quién y para quién son amigos los amigos, enemigos los enemigos, etc. La extensión del concepto de paradigma más allá de la morfología gramatical será rechazada como traslingüística. Lo mismo sucederá con las combinaciones sintagmáticas, en la medida en que sean tomadas por otra cosa que la formulación del orden o el desorden de las unidades significantes (formales).

¿El esquema tridimensional no tendrá, entonces, otro alcance? No es esa nuestra opinión. ¿Por qué habríamos de elaborarlo tan prolongadamente, para luego refutarlo y rechazarlo?

Tomemos un ejemplo. Tenemos demasiado para elegir. Sería divertido describir y analizar el sistema de símbolos, de signos y de señales que permite a los navegantes dirigirse a lo largo de las costas. El sistema es doble: los *faros* en tierra firme, las *balizas* en el agua [2]. El conjunto constituye un maravilloso campo semiológico, un sistema elaborado hasta en el detalle de las significaciones (en especial la de las balizas, que indican el paso que se debe seguir por medio de tal o cual punto cardinal).

Podríamos también examinar el código forestal o las leyendas cartográficas. Conformémonos con la ilustración más trivial: el código carretero.

La dimensión sintagmática es muy clara: las reglas de cruce y de paso, sin las cuales la circulación, caótica, sería imposible. Advirtamos que el código es operacional: prescribe, ordena. El *corpus* es el conjunto de los automóviles. El mensaje es la circulación; sus "canales", las rutas. El *significado* es el orden impuesto, la circulación reglamentada en forma coherente. El *contenido* es la suma de los datos y resultados estadísticamente cifrables: número de vehículos (por categorías), velocidades relativas, filas de espera, viscosidad del flujo. El paradigma es de una per-

[2] Indicaciones todas incluidas, para las costas de Francia y de Inglaterra, en el *Reed's Nautical Almanac*, puesto al día todos los años por Kelvin Hughes, Londres.

fecta simplicidad: el verde y el rojo, lo prohibido y lo permitido, a los cuales conviene agregar la derecha y la izquierda, la parte delantera y la parte trasera de los coches, la proximidad y el alejamiento (respecto de los puntos difíciles), lo continuo y lo discontinuo (de las líneas amarillas que "materializan", es decir, vuelven sensible, en Francia, el camino). Es indispensable un tercer término: la luz amarilla; al mismo tiempo, embrolla las situaciones y permite controversias y errores de apreciación. Advirtamos también que las luces son señales; "montan" automatismos, reflejos condicionados. Hay deslizamiento, ya mencionado, del campo semiológico hacia la señal.

¿Falta la dimensión simbólica? ¿El código se analiza según dos dimensiones, la sintagmática (esencial) y la paradigmática (subordinada)? No. El simbolismo no desaparece, aunque hay tendencia a reducirlo. Las curvas simples, dobles, múltiples, son indicadas por *semas.* Aquí retomamos la terminología de algunos lingüistas[3]. El sema anuncia, imitándola, la curvatura de la ruta. Lo mismo sucede con el anuncio del angostamiento del camino. Las siluetas de niños en las vecindades de las escuelas, de transeúntes en las cercanías de los pasos para peatones, de obreros cerca de las fábricas, son símbolos. Como la calavera en la cercanía de las encrucijadas peligrosas (que remplaza la palabra "peligro", comentario verbal del campo semiológico). Como el coche que patina para indicar un camino resbaladizo. En estas figuras, el significante y el significado, la forma y el contenido, no se distinguen: son símbolos.

El código carretero es un ejemplo perfecto, demasiado perfecto: un caso límite.

La elevada complejidad de la música y de la percepción musical es reconocida por todos los teóricos. Desde Platón hasta Nietzsche, los filósofos la han encarado, confrontando —implícita o explícitamente— el sentido de la música y el del lenguaje, el horizonte de la percepción musical y el del Logos. Confrontación magníficamente fecunda. *Sin embargo* la filosofía no aplicó a la música la reducción analítica. Sólo en nuestros días comenzó un análisis riguroso de la percepción musical, no carente de ries-

[3] La danza de las abejas, que indica la dirección y el alejamiento del objetivo, no sería un signo, ni un símbolo, sino algo intermediario: un sema.

gos, y ante todo el de quebrarla en fragmentos[4]. En los capítulos precedentes, al discernir el sentido de la significación, quisimos mostrar que la música tiene sentido, pero no significación. Por consiguiente nos parece inútil tratar de cortar un fragmento musical en unidades significantes: en "melemas", cuya combinación diese el significante musical. En mayor medida aun que en el lenguaje, el sentido se indica al nivel de las frases y de los grupos de frases. La articulación de los intervalos, de los acordes y de los timbres, se subordina al "fraseo". Largas discusiones, poco concluyentes, se han desarrollado en cuanto a la capacidad significante de las tonalidades y de las gamas. No es seguro que un fragmento en do mayor sea alegre, y triste en do menor. En tales tentativas hemos denunciado, no sólo la confusión entre sentido y significación, sino la reducción del conjunto a átomos, el abuso de la reflexión analítica, la extrapolación, el lugar de privilegio asignado a lo combinatorio. Si resultara que la música contemporánea (electrónica, concreta, aleatoria) se basa en semejante privilegio, comprobaríamos, tendríamos una nueva prueba de una reducción efectiva de las dimensiones de la experiencia y del lenguaje a una sola: la de la técnica.

En el movimiento musical hemos distinguido tres niveles de articulación: los intervalos, los timbres, las frases (con las reglas de composición, que reúnen las frases en "trozos", en obras correspondientes a géneros y formas especificados, por ejemplo la forma *sonata*). Mostramos de qué manera un movimiento musical se jalona con blancos (silencios, pausas, calderones, etc.).

Rencontramos, al codificarlos (al clasificarlos según nuestro esquema), los elementos "clásicos": la melodía, la armonía, el ritmo. La melodía precedió a la armonía. La voz humana (en solo o en coro) sigue espontáneamente una curva melódica, sensible a partir de la expresión hablada. La melodía es continua, expresiva, natural. Sólo obedece tardíamente —luego de una prolongada elaboración y de una enseñanza— a los cortes estipulados con claridad, del *continuum* sonoro en intervalos, en gemas. Aun hoy, muchas sociedades otorgan a la melodía un predominio sobre la armonía. Sólo la música occidental, luego de una larga elaboración, subordinó la melodía a la armonía. La música árabe, por ejemplo, suena en forma extraña (cuando es auténtica) a los

[4] Cf. R. Frances, *La perception musical.*

oídos europeos; el teórico formado por la armonía dirá que los cantantes y músicos árabes emplean cuartos de tonos o intervalos aproximativos. El músico árabe estima que los europeos han sido deformados por los instrumentos de sonidos fijos (laúd, clave, piano) y por la gama templada (división de la octava en doce sonidos separados por intervalos iguales). En la música árabe, la voz mantiene una especie de libertad, sin duda reglamentada, pero no determinada por las compulsiones de la armonía, por las tiranías de la gema templada (cuyo privilegio coincide con el creciente empleo de los instrumentos de sonidos fijos, de acordes, de la armonía). La música europea anterior al siglo XVII conserva algo de esa prioridad de lo melódico, que se prolonga en el arte de la fuga y en el contrapunto (aunque la presión de lo armónico sobre lo melódico se ejerce en ella fuertemente). Recordemos en pocas palabras la larga rivalidad del violín y del piano, del *bel canto* (música italiana) y de la sinfonía (música alemana), así como la importancia teórica de la obra de Rameau. Libre con respecto a los intervalos y al corte riguroso del continuo sonoro, haciendo caso omiso de los acordes y empleando sobre todo la consonancia en la octava (voz de hombres, de mujeres y de niños), la música de predominio melódico conserva también mucha libertad rítmica. La barra de medida aparece con las presiones armónicas; es parte integrante de un conjunto de reglas formales que convierten la unicidad expresiva de la melodía en dimensión de la música denominada clásica.

El desarrollo de la armonía tiene causas físicas y razones históricas y sociales. Los armónicos, descubiertos en 1701 por Sauveur, pero sospechados antes por los cartesianos, tienen existencia como fenómenos físicos. Mucho antes de ser explicados, se introducen en la curva melódica, la orientan insensiblemente, desvían la organización de la frase musical como fenómeno acústico. No por ello la creciente importancia de la armonía y su predominio parecen menos vinculados a condiciones sociohistóricas, y sobre todo a un racionalismo: la fijeza (de los instrumentos, de los intervalos, de las escalas), la división de la octava en intervalos iguales, el concepto de acorde (de inversión, de repetición, de equivalencia de las octavas). Este conjunto de representaciones y de técnicas corresponde a un racionalismo, es decir, a una ideología que tiene un fundamento social, cuyo sen-

tido se vuelve sensible en un campo semiológico [5]. Existe, subyacente a la armonía como sustrato cultural (para retomar la terminología de Chomsky), una especie de gramática o de lógica que precisamente descubrió Rameau a partir de la teoría de los acordes.

Aquí sólo debemos recordar y subrayar el carácter *paradigmático* de la armonía. En la teoría y la práctica, la armonía implica un sistema de composiciones pertinentes. La tónica es ubicada en un lugar privilegiado. Con respecto a ella se determinan las relaciones de proximidad y de alejamiento, y sobre todo de tensión y de reposo. El regreso a la tónica (cadencia) es esencial a la vez en la estructura de las frases y para el sentido. Sugiere el aflojamiento, la alegría, la victoria después de la tensión de la voluntad, del valor, del sufrimiento del fracaso. El campo semiológico y el sustrato estructural, es decir, el contenido semántico y la organización de las frases, se vinculan así a la relación tensión-aflojamiento que presupone el regreso a la tónica.

En cuanto a la oposición "consonancia-disonancia", responde al concepto de pertinencia y de diferencia. Se considera consonante (acuerdo tolerado o aconsejado) lo que no es disonante. Y a la recíproca. Cuando ciertas disonancias son absorbidas por los acordes admitidos en la armonía, se trata de diacronía; ésta sólo se comprende a partir de la oposición y el sistema de oposiciones.

Dicho sistema interviene en la sintaxis musical, es decir, en los agrupamientos de acordes que utiliza el armonista, en la frase y la sucesión de frases (composición). El músico elige la oposición y la intensidad de oposición (grados conjuntos o separados, tensión o relajamiento por regreso a la tónica) que le convienen. Sin embargo, el sistema de oposiciones no rige por entero el ordenamiento de las frases. En la época clásica, el músico no piensa siquiera en prescindir de la melodía, ni del ritmo. La estructura armónica no es más que una dimensión. Se vuelve

[5] Debemos dejar a un lado la historia de la armonía, aunque nos concierne, en especial el papel de las disonancias, primero desechadas y luego introducidas por la práctica musical (tercera menor, acorde de séptima de dominante, etc.). Remitirse a los trabajos de M. Chailley y en especial a sus cursos en la Sorbona (mimeografiados). El racionalismo de la armonía fue establecido por Max Weber. Pero el sociólogo alemán subestima la obra de Rameau, y no advierte el estado de agotamiento de la armonía clásica en el momento en que la estudia.

predominante y tiránica durante el siglo XIX. Entonces una obra musical se construye sobre un acorde. Triunfa la verticalidad, con la supremacía del piano y la explotación perfecta de los recursos pianísticos (Chopin, Schumann). Cosa curiosa, pero en forma que no puede sorprendernos, la dimensión horizontal (la voz o las voces, su entrelazamiento en el contrapunto y las fugas) se subordina a la vertical. Las oposiciones (tensión y aflojamiento) son expresa o expresivamente *sobredeterminadas* por oposiciones que tienden a lo conflictual. El músico se siente presa del "mundo" y se produce ante el "mundo". Es él mismo y otro. Es el lugar del conflicto entre las luces y las tinieblas, entre el bien y el mal, entre lo puro y lo impuro. Las notas claras y la agudeza de los armónicos simbolizan la pureza, la claridad, la luz, lo divino. Las notas graves y las bajas simbolizan el elemento demoníaco. El sistema racional elaborado en el siglo XVIII se carga de romanticismo. Se tornan perceptibles una sensibilidad y una ideología en un simbolismo renovado, que utiliza las oposiciones (paradigmáticas), que las lleva inclusive al paroxismo[6]. De tal manera, el sentido integra, remodelándolas según sus exigencias, las estructuras formales. No sin inconvenientes, sin aspectos negativos. Esta exasperación anuncia y produce el agotamiento de la armonía clásica. Su contradicción interna (lo tonal tomado como referencial, en tanto que los doce sonidos de la gama son postulados como equivalentes) la hace estallar. La complejidad de los acordes y de los timbres desborda la tonalidad. La superación de la armonía se realiza en direcciones antagónicas y mezcladas: vuelta a las escalas que dan prioridad efectiva y sin discusiones a determinado sonido (modales); empleo estrictamente equivalente de los doce sonidos (atonalidad); melodía de timbres, etc. Esta superación abarca un prolongado período: desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días.

El ritmo dirige la sintaxis musical propiamente dicha. Los *contrastes* de los tiempos fuertes y débiles, de los largos y los breves, constituyen su armadura. Una frase se compone de una serie de medidas (células rítmicas). Con la decadencia del "tirano ut" (de la tonalidad), el ritmo se libera. Se perfecciona, y entran en juego células más complejas que en el período clásico. La música

[6] Cf. en Schumann los dos temas Eusebio y Florestani, especialmente en las *Kreisleriana*.

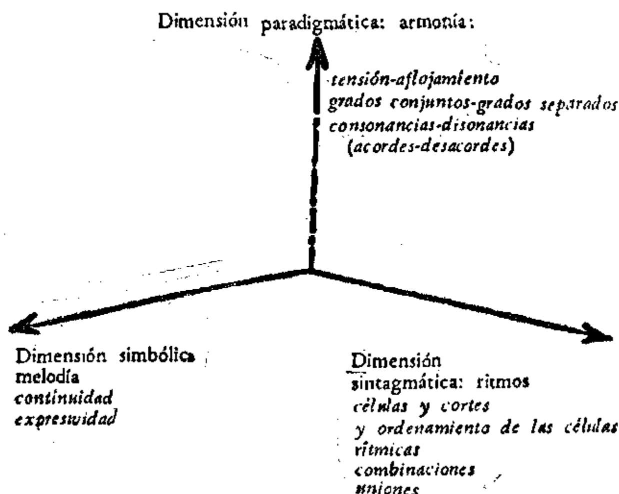
clásica recibe de la prosodia grecorromana una parte de sus ritmos, si no todos. ¿La célula rítmica será la unidad significante? No. Si se habla de ritmos lentos, precipitados, jadeantes, se habla al nivel de los sentidos. Tal célula rítmica (por ejemplo, en J. S. Bach el anapesto) se utiliza en formas muy diversas. En correlación con las estructuras formales resultante de la superación de la armonía clásica, tienden a predominar esas estructuras sintácticas complejas. Sobre las ruinas de la armonía antigua, ante las dificultades de la nueva, de la serie y de la atonalidad, el ritmo se proclama rey. Se borran e inclusive desaparecen la dimensión simbólica y las oposiciones paradigmáticas (tensión-aflojamiento). La percusión y los instrumentos de percusión triunfan, y en ocasiones quedan como únicos dueños del terreno. La dimensión sintagmática se vuelve exclusiva. No sin peligros para el propio ritmo, cuyas imposiciones se quiebran. Están lejos sus bases biológicas (naturales), la respiración, los ciclos vitales, los tiempos de la espontaneidad. Cuando la combinatoria y, más aun, la aleatoria como tal se convierten en técnicas de composición musical, desaparece la elección. El propio autor se borra como "subjetividad". Y también el director de orquesta. Se puede concebir una música en la cual el "público" sea compositor y oyente, destacando al azar, entre la infinidad de combinaciones posibles, paquetes sonoros contrastantes, vinculados quizá según las reglas muy generales de una especie de gramática, eliminando las combinaciones más probables y las menos probables, triviales o intolerables.

Volvemos a encontrar —y no es esta la primera vez, ni la última— una de nuestras tesis centrales. En la sociedad contemporánea surge una tendencia a asignar un papel privilegiado a la dimensión sintagmática, combinatoria, aleatoria (azar que se trata de utilizar como tal en lugar de dejarlo como amo). ¿Por qué? Por razones esenciales: la técnica, las máquinas, la cibernética, la teoría de la información. Con la ideología que se une a ellas: culto de la técnica, operacionalismo, reducción efectiva (práctica) del ser humano a la dimensión mejor manipulable en el plano técnico. Aquí nos limitamos a comprobarlo, para extraer las enseñanzas en otra parte, o más lejos, e introducir nuestra crítica.

Si se tienen en cuenta estas observaciones, que exigen desarrollos posteriores; si se tienen en cuenta, además, las reservas ya formuladas, según las cuales el código no es exhaustivo, propone-

mos para la música el esquema tridimensional, análogo al del lenguaje, y que de tal manera permite marcar las diferencias.

Del esquema siguiente, un lingüista de estricta observancia (formalista o estructuralista) criticará la extensión del concepto de paradigma fuera de la morfología gramatical. Sin duda dirá que salimos de la lingüística para entrar en la filosofía del lenguaje. Rechazamos esa objeción. Si salimos de la lingüística, de la morfología, de la gramática, de la sintaxis, lo hacemos en nombre de la sociología del lenguaje, y no de una filosofía. No trasgredimos o trascendemos el dominio de los lingüistas, el de su ciencia, con la pretensión de pensar conceptualmente ese dominio.



El lenguaje, viviente, se supera sin cesar hacia "otra cosa", la praxis, lo sensible. Y los reúne. O bien se deteriora. En verdad, nos movemos a lo largo de fronteras que hemos contribuido a trazar. ¿Nos habremos trasladado indebidamente al plano de los significados? ¿Estaremos mezclando, en una confusión babélica, indiferente a las enseñanzas de Saussure, significantes y significados? En modo alguno. Por ejemplo, la oposición "tensión-aflojamiento" en música es formal, significante. Decimos que el significado (el contenido) depende del sentido, que se instaura en cierto nivel. La tensión, según el sentido, será la de la voluntad, del deseo, de la acción heroica, del esfuerzo, del peligro de fra-

caso. El aflojamiento será el del reposo, el de la voluptuosidad, de la alegría, el abandono, la detención, el triunfo, el fracaso, la muerte.

Otro argumento de peso en nuestro favor: eminentes lingüistas que separan una lingüística de la palabra, distinta de la lingüística de la lengua (no de acuerdo con la dicotomía saussuriana), no dejan por ello de poner el acento en el acto de la palabra, en la lengua y el lenguaje como "energeia", capacidad de exploración y de creación, potencialidad siempre renovada [7]. Estamos de acuerdo con esas tendencias, que parecen trasgredir el "principio de inmanencia" y orientarse hacia nuestro tema: lengua y sociedad. Por otra parte, si nos conformamos con llegar a la conclusión de que el lenguaje se orienta hacia la *realidad*, tiende hacia ella, la "copia" o la "refleja", ello no basta. Inclusive si se indica de qué manera la realidad y su imagen no son inmóviles [8], es preciso agregar que el lenguaje y el sentido exploran el campo de lo posible para realizarlo.

Dos últimas observaciones, o más bien dos confirmaciones. La música puede comentarse verbalmente. Tal es el papel de los críticos musicales, de los estéticos de la música. Sin contar las conversaciones mundanas. El comentario verbal deja huir el sentido, que escapa doblemente a las palabras: como inagotable y como sentido propiamente musical. Se puede afirmar que la música tiene su propio sentido, siempre que se precise que se trata de un *sentido.* La analogía entre los dos dominios les permite comunicarse en el plano superior —y sólo en ese plano— que asegura la unidad de la experiencia estética en la unidad (quizá quebrada hoy, pero otrora poderosa) de la experiencia humana. Los sentidos (y los dominios) se encuentran por arriba. La música no es una lengua, ni una palabra. Sólo con reservas es posible llamarla "lenguaje". Es sentido encarnado en lo sensible, campo semiológico. En ella el sentido llega a la plenitud. No se parece en nada a la imagen (y sin duda es por eso que puede comentarla en las películas). No existe para la música oscilación entre lo sensible y las palabras. La música y el sentido musical nada tienen de ambiguo. Sólo la imagen, a consecuencia de su ambigüedad, de

[7] *Diogène,* número 51, E. Benveniste: *Le langage et l'experience humaine,* pág. 13; R. Jakobson, *A la recherche de l'essence du langage,* págs. 37-38.

[8] A. Schaff, *id., Langage et realité,* pág. 173.

la pluralidad de las significaciones (polisemia), remite al comentario musical o verbal, pues tiene necesidad de explicaciones. De ahí la existencia de fuertes diferencias entre esos campos sensibles cargados de sentido: la música, las imágenes, etc. No aplicaremos nuestro código a las imágenes, aunque toda imagen o serie de imágenes contienen un mensaje, cierto o incierto.

Es posible que la historia de la música esclarezca el problema del lenguaje. Y a la inversa. En particular, el deslizamiento de la música hacia la dimensión sintagmática solamente (ritmos marcados, percusiones, combinatoria de rasgos sonoros), junto con el deslizamiento del campo global hacia la señal, nos aporta algunas informaciones. ¿Es posible que la desaparición de lo simbólico ante lo paradigmático, y de este último ante lo sintagmático (combinatorio) caracterice la historia del lenguaje, como la de la música y de los diversos campos semiológicos? ¿Que en esa dirección se ejerza la influencia del lenguaje-objeto desde la escritura, sin omitir otras influencias relacionadas con el carácter simultáneo (sincrónico) de los objetos técnicos?

Resulta, pues, sorprendente ver a la propia lingüística, como conocimiento nacido de una sociología del conocimiento, deslizarse hacia la lingüística distributiva, estadística y cuantitativa, hacia lo combinatorio, hacia las técnicas de las máquinas de hablar, hacia la teoría de las estructuras sintácticas[9]. La lingüística, sus preocupaciones, sus conceptos, no pueden separarse del lenguaje, pues la lingüística, o bien presupone, o bien constituye un metalenguaje. Por lo tanto, es, como el lenguaje, una parte de una situación teórica, un aspecto de una situación global de la sociedad y de la civilización. No nace de cualquier manera, en cualquier lugar. Lo mismo que en el caso de la estética. Que la gente suspicaz o susceptible no interprete en forma malévola estas declaraciones. Si los símbolos caen en el folklore sin que nada vivo los remplace, si los sentidos se borran ante las significaciones y los signos ante las señales, ¡sólo se podrá acusar de ello a lo lingüistas!

En otro lugar[10] presentamos el código que permite descifrar el mensaje filosófico, o la filosofía como mensaje. Con las mismas reservas. El código no agota la filosofía. Por el contrario, per-

[9] N. Chomski, cf. *Diogène, loc. cit.*, y S. K. Saumjan.
[10] *Metaphilosophie*, Ed. de Minuit, colección Argumenta, 1965.

mite determinar lo que hay en ella de irreductible, el proyecto del hombre (cumplido, total).

El predominio de lo sintagmático se trasparenta aquí en el culto idolátrico de los sistemas y de la sistematización, culto que se afirma extrañamente desde que estallaron los sistemas. Y ante todo el más acabado: el hegelianismo. Los símbolos mueren, pero el discurso filosófico hace estragos, con un seudo rigor, el de las disertaciones. El género filosófico sobrevive a la filosofía viva, intento de las fuerzas del hombre, exploración de sus posibilidades.

Dimensión paradigmática

verdadero-falso
finito-infinito
sujeto-objeto
necesario-contingente
ser-nada
uno mismo-el otro
idéntico-contradictorio
total-parcial
cerrado-abierto

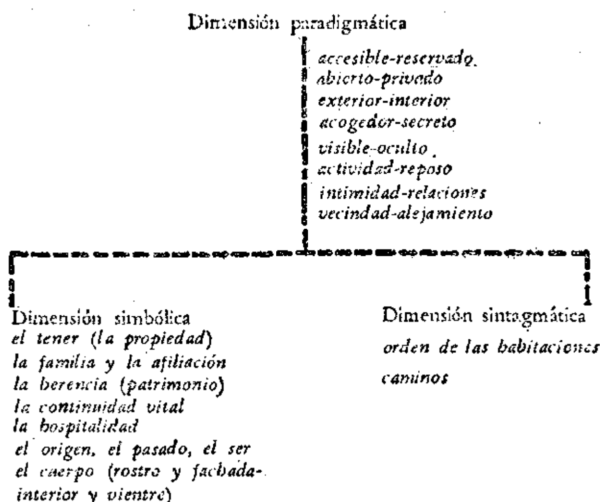
Dimensión simbólica.
el Sol de lo inteligible
la Fuente de la verdad
la Rosa del Mundo
el Arbol del saber

Dimensión sintagmática
coherencia
sistematización
encadenamiento riguroso
demostración

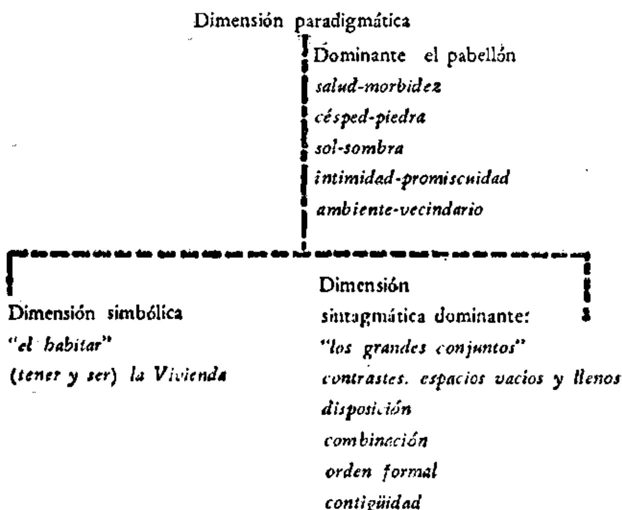
Apliquemos ahora el esquema a formas sociales, a realidades sociales (contenidos), considerados como en su forma. Lo cual no agota el contenido, ni las funciones, ni las estructuras de dichas realidades, pero permite clasificar los elementos formales.

Véase el esquema tridimensional de la Casa (pág. 211).

Podemos inclusive extender esta esquematización al "habitat" moderno.

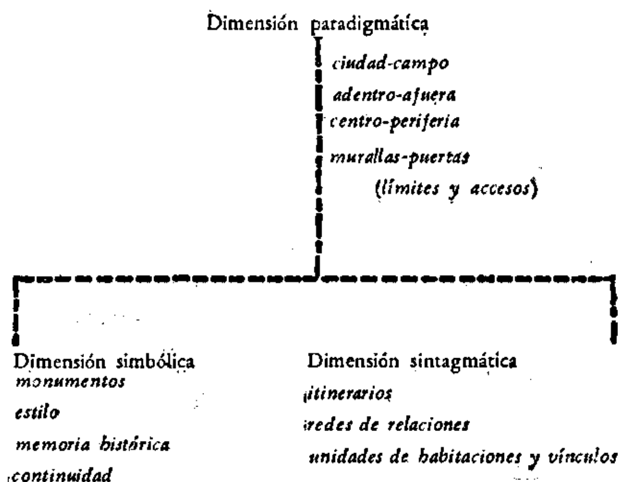


En el "mundo de pabellones" se puede decir que la metáfora es la reina. Es una metáfora trasustanciante: un retazo de césped "es" naturaleza, la salud, la alegría, vividas en forma a la vez ficticia y real. Pulula el símbolo miniaturizado: el arbusto, el surtidor de agua, el animal de porcelana, etc.



En los grandes conjuntos triunfa la metonimia: el todo se encuentra en la parte y ésta equivale a aquél por permutación de elementos idénticos. Quedan fuera de la clasificación codificada las interrogaciones: "¿Quién hizo eso? ¿Quién lo quiso o lo hizo sin quererlo? ¿Cómo? ¿Por qué? ¿En qué horizonte, con qué finalidad? ¿Quién «habita» así? ¿Cómo y por qué? ¿Cuál es el sentido o la falta de sentido de todo eso?" El esquema sólo da un cuadro para abordar estas preguntas.

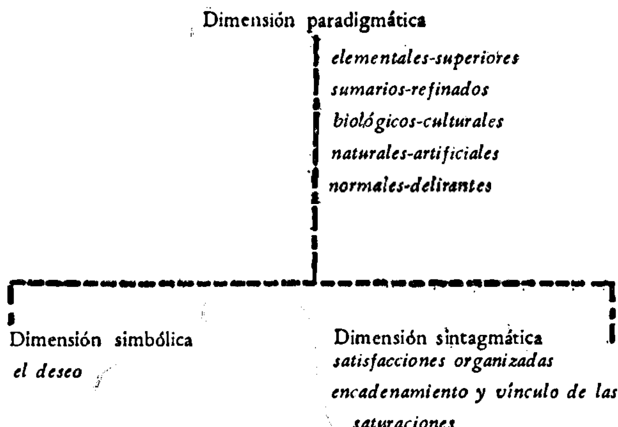
La ciudad tradicional puede esquematizarse de la misma manera:



Aquí el estallido de la ciudad como forma (no como conjunto de funciones, por supuesto, ni de estructuras) coincide con el predominio de lo sintagmático. La dimensión simbólica casi ha desaparecido en los "nuevos conjuntos" y se ha metamorfoseado en "microcosmo" en los pabellones de los arrabales. Se borra la dimensión paradigmática. Sólo persisten los itinerarios de circulación y las redes de "servicios".

Podríamos aplicar el esquema a los objetos y al "mundo de los objetos". Conformémonos por el momento con esquematizar las necesidades (pág. 213).

No sin ironía nos limitamos aquí a una sola palabra de aspecto simbólico. El lenguaje pasa las necesidades por la criba. Las filtra y sólo deja pasar lo que la sociedad, tal como es, acepta y ra-



tifica. Y sin embargo, persiste ese irreductible inicial y final, el Deseo, principio de insatisfacción, de imaginación, de recurrir a lo "Posible". El predominio de lo sintagmático se traduce en la ideología del consumo: la dicha y la satisfacción, la saturación, se identifican.

En forma más esquemática aun, podemos figurar la vida de la conciencia. Ya hemos afirmado que el análisis del lenguaje esclarece el de la conciencia (como forma), y a la inversa. Por lo demás, no hay coincidencia entre los análisis que se pueden efectuar de dicha actividad: pasado, presente, porvenir; memoria y olvido, adhesión y rechazo, proyecto o abandono; determinismos, azares, voluntades; objetos, situaciones actos; comportamientos, actitudes, opiniones; necesidad, trabajo, goce, etc. Estos diversos conceptos, elaborados por los sociólogos, por los psicólogos, por la psicología o la economía política, abordan por distintos medios y caminos la vida del ser conciente, individual y social, que actúa en el "mundo". El análisis dimensional inspirado en el del lenguaje parece mostrar:

a) *Una dimensión simbólica*

La continuidad fundamental, considerada por los filósofos como "ontológica" o "existencial". Bajo lo adquirido, bajo lo acumulado, por debajo de la memoria, subsisten a la vez la infancia y

la imagen-recuerdo de la infancia, y por lo tanto algo imaginario, con sus puntos de apego afectivo.

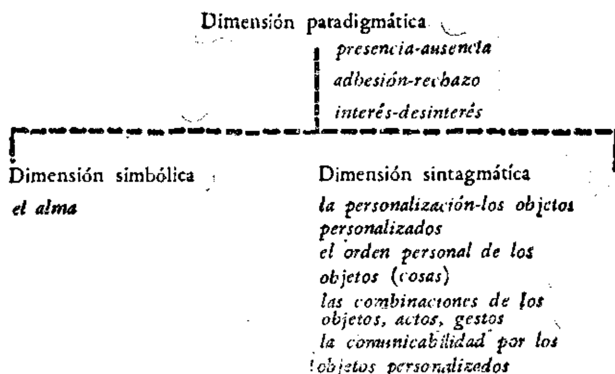
b) *Una dimensión paradigmática*

La referencia, no a objetos, sino a oposiciones tematizadas, cuyos términos significan los unos con respecto a los otros y forman un conjunto (el yo y el otro, lo benéfico y lo maléfico, lo lejano y lo cercano, etc.). La elección entre estos términos revela la conciencia espontánea y la explotación reflexiva de lo adquirido.

c) *Una dimensión sintagmática*

El ordenamiento de los datos disponibles de la acción, la organización de las virtualidades a partir de los elementos adquiridos y ya recortados. Por consiguiente, en el límite, la operación decidida y lógicamente ejecutada, la recepción de lo imprevisto en los marcos de lo previsible, la información utilizada y captada a partir de la experiencia (de la redundancia, de la repetición de gestos, de actos, de reflexiones).

Este análisis se proyecta en forma tridimensional de la siguiente manera:



No es necesario comentar largamente este esquema para mostrar su aspecto crítico. El alma muere, el alma está muerta. ¡Ay!,

no por ello la carne está menos triste, cuando no se logra leer todos los libros. La presencia ya no tiene fuerza; se la recupera como se puede. En cuanto al coche personalizado, los muebles personalizados, las vestimentas personalizadas, desempeñan un papel determinante. Son palabras, y por lo tanto un lenguaje, el de los objetos, sometidos a una combinatoria, en la cual la libertad se define por la elección al azar entre las combinaciones.

¿En qué y cómo el Código Civil es un código en la acepción lingüística (en la dicotomía mensaje-código)? ¿Se trata de una identidad de denominación accidental (homonimia) y sin contenido? ¿O de un juego de palabras? No. En nuestra opinión, el Código Civil es un código como el carretero, con una acepción a la vez lingüística, semántica, semiológica. Es operacional, da forma a un flujo de relaciones humanas que sin él correrían el riesgo de derivar hacia el caos o lo informe. Ordena dichas relaciones. Al mismo tiempo las expresa: les aporta un lenguaje preciso, utilizando signos y significaciones anteriores a su elaboración. A comienzos del siglo XIX, Napoleón lo promulgó en el momento en que (en Francia) las relaciones constitutitvas de la nueva sociedad (capitalismo de competencia) estaban dispuestas a recibir esa formalización, establecida a partir de formas prácticas: el contrato, el intercambio, la propiedad. Instituido al nivel de las relaciones jurídicas, se articula con las relaciones de propiedad que existían ya con cierta forma (inacabada, no formulada como tal), y que aportaban un contenido. El significado de ese significante es un orden, el de la sociedad en formación. El derecho confiere una estabilidad, una estructura, al conjunto de las relaciones de producción y de propiedad inherentes a dicha práctica social. Un número finito de leyes permite entender y reglamentar un número ilimitado de situaciones y de papeles. Una multitud de acontecimientos temporales se inscriben —aproximadamente— en y sobre un marco fijo.

A principios del siglo XIX se calmó la efervescencia revolucionaria que acompañó a la mutación. Dejó tras de sí un caos más aparente que real. El Código Civil, código de contratos, de intercambios y de la propiedad, descifra ese caos, revela el orden que oculta, instaura en forma efectiva la ordenanza exigida y esperada. No consiste sólo en una recopilación de leyes deducidas de principios. Estipula, "codifica" cierto número de papeles sociales: el Padre de familia, la Esposa, el Propietario, el Contra-

tante, el Heredero, papeles sociales esenciales para dicha sociedad. De esa manera, esclarece. Atraviesa con su luz las profundidades ocultas de dicha sociedad. ¿Acaso no es así como preocupa hasta fascinarlos, hasta inspirarlos, a Stendhal y Balzac? Ambos quisieron escribir como el Código Civil. Vieron en él el instrumento de descifrado de una realidad altamente compleja. Más aun que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que lo apoya y lo legitima.

Encontramos en él una dimensión simbólica, a saber, el Propietario de bienes inmobiliarios, tierras y casas, figura de origen feudal. El burgués no aparece como tal en el Código de la burguesía; se trasparenta en los simbolismos de la razón, de la ley, de las virtudes masculinas (varoniles o viriles) que le hacen cortejo. Estatua, estatura y estatuto que encarnan el estado de cosas y el Estado, la gran figura del Propietario domina simbólicamente las formas reglamentadas. Ese hombre es por definición lo Armonioso y lo Perfecto, lo Satisfecho de su suerte, de sus funciones, de su orden interior y exterior.

La dimensión paradigmática se condensa en un sistema claro y preciso de oposiciones pertinentes; lo legal y lo ilegal, la igualdad y la desigualdad, la propiedad y la no propiedad. En cuanto a la dimensión sintagmática, consiste en procedimientos de contratos, en formalismos jurídicos que regulan la sucesión de los actos dependientes del derecho.

Esta clasificación tridimensional pone en evidencia las lagunas, los huecos, las carencias del Código, que fueron y siguen siendo los de la sociedad misma. Se sabe que los grupos concretos (los jóvenes, los niños, las mujeres, los trabajadores, etc.) son un tanto olvidados por ese Código formal y general. Poco a poco lo fueron completando los subcódigos, en forma insuficiente, y se integraron a él en mayor o menor medida.

La clasificación no muestra el funcionamiento real de la sociedad y de su praxis, en particular el hecho de que las leyes se modelan, se desvían, se contornean. Y que tal es la "función" de muchos "hombres de leyes" que se dedican, bien a colmar las lagunas, bien a desviar las reglas formales según intereses particulares, o a legalizar pura y simplemente los abusos. Lo mismo que el Código, su formación dimensional deja escapar los casos y la casuística, las excepciones que confirman e invalidan las reglas.

Generalicemos, teniendo siempre cuidado de no extrapolar. Disponemos de una retícula que posamos sobre los textos y las "realidades" para descifrarlos. Quizá captemos, en parte, la forma en que un proceso temporal se infiltra en un campo, la manera en que una diacronía se inscribe en una sincronía. El análisis de los niveles, el de las dimensiones, el de las frecuencias, nos dan por lo menos tres caminos de aproximación convergente a ese fenómeno capital. Es cierto que postulamos su convergencia, que una distancia continúa separando esos caminos y que entre ellos subsiste quizá lo que se convertirá en tema y objeto de otro análisis.

¿Qué es un texto? Podemos generalizar esta noción. Miremos en derredor: la calle con las casas, la gente con su rostro, sus gestos, sus vestimentas; los departamentos con sus muebles. Tenemos ante los ojos un texto social. La noción de *texto* y la de campo se recortan. Un texto social es un campo sensible cargado de sentido gracias a los signos y a los valores. Se articulan distintos niveles. Ya hemos indicado en qué forma el estudio del lenguaje, de la escritura y de la lectura pueden esclarecer la percepción de las cosas (lo que los filósofos y los psicólogos denominan "percepción"). Los niveles de percepción vuelven a encontrarse en la lectura de los textos sociales. El análisis dimensional y el frecuencial se agregan a ellos. Ya construimos un código tridimensional a propósito de la casa y de la ciudad. El estudio de las frecuencias determinaría, en la misma perspectiva, los elementos cifrables, su rareza o su repetición.

En nuestro ejemplo, los "semantemas", tales como la ventana, la puerta, se articulan en casas y en calles; estas últimas constituyen una ciudad en el sentido tradicional, es decir, un campo sensible cargado de *sentido:* Florencia, Venecia. Tal conjunto agrupa signos y valores en un sentido global, que se revela a quien lo busca, que no aparece muy bien para el paseante, para el turista, e inclusive para el usuario que se desinteresa de él y sólo percibe trivialidad en los símbolos y los sentidos. Los rasgos distintivos —los arcos, las bóvedas, las ojivas, forma de ventanas, de puertas y de techos— están subordinados al estilo, es decir, al sentido, cuando existe verdaderamente una ciudad. ¿El sentido? Es una ciudad, una forma de vivir, a veces (en París, en Roma, en Moscú) una concepción del mundo (verdadera o falsa).

Inspirándonos en el lenguaje y en su estudio, llegamos poco a

poco a una metodología muy general. Consideramos las sociedades como un mensaje perpetuo (temporal) que es preciso descifrar, es decir, convertir en cuadros sinópticos (sincrónicos) en la medida en que se presten a ello, es decir, que él mismo produzca tales conjuntos dados simultáneamente. El mensaje de la sociedad es doble: el texto que se ofrece a nuestros ojos (el paisaje, la ciudad) y el propio lenguaje, texto verbal.

Para captarlos bien como textos sociales, se impone una serie de operaciones: un primer momento, el del asombro, al cual sigue un segundo momento, el de la distancia crítica. Podemos continuar mirando, escuchando, pero no como quien mira y escucha en la vida cotidiana, apresado por el texto, integrado a los sistemas, signo entre los signos. Quebramos y disolvemos la impresión de lo familiar, de lo conocido, de lo ya visto. Inclusive las redundancias y repeticiones del texto nos sorprenderán. Entonces y de esa manera hacemos aparecer lo desconocido en lo aparentemente conocido: el mensaje y la urgencia del descifrado. Imposible entender (descifrar) un sistema si está uno preso de él, como "signo entre los signos". Para entender una sociedad es preciso no serle exterior ni interior, no estar preso de ella, ni seducido, ni captado por ella. Hay que encontrar una *buena distancia*, análoga a la que permite a los ojos leer, a los oídos escuchar. Crítica y distanciamiento se encuentran en la base del conocimiento sociológico.

Luego atacamos el análisis del texto: niveles, dimensiones, frecuencias. En especial, construimos los códigos que nos permitirán clasificar los significantes y captar mejor sus relaciones con el sentido.

a) *A partir del texto sensible*

Nos esforzaremos por discernir los campos semiológicos. Queremos llegar al *conjunto de la praxis* o práctica social, es decir, a las actividades productivas y creadoras. La apropiación del mundo sensible se distingue de las relaciones entre los seres humanos, de la praxis propiamente dicha, sin separarse de ella. A la apropiación del mundo sensible, que se realiza de tal manera que las actividades prácticas —con las relaciones inherentes a dichas actividades— se infiltran y se inscriben en él, le reservamos

el nombre de *poiesis.* Praxis y poiesis son distintas y están vinculadas. El estudio de los campos semiológicos nos permite llegar a su unión y a la manera en que operan conjuntamente en el tiempo social para modelar el espacio social.

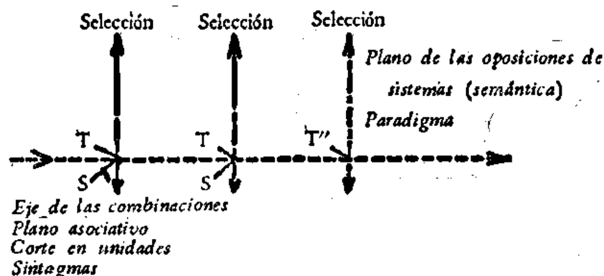
La construcción del código se hace según las reglas formales ya estipuladas. Suponemos que todo acto de comunicación está infiltrado en un campo (en el cual lo comunicable aparece y se trasparenta, no sin pérdidas y desgastes, ilusiones y desilusiones) según niveles, dimensiones, frecuencias. En las dimensiones buscamos el *simbolismo* (contenidos emotivos a los que sirven de vehículo las imágenes privilegiadas, "expresividad", afectividad); lo *paradigmático* (oposiciones inherentes al campo y a la captación del mismo); lo *sintamágtico* (los modos de vinculación, de asociación, de contraste, entre los elementos del campo dado).

En resumen, ¿qué es un código? En nuestra perspectiva, una clasificación prestablecida de significantes, efectuada a partir de mensajes ya conocidos o descifrados por ese medio, y que permite descifrar nuevos mensajes, desconocidos o mal conocidos.

Por el desciframiento, es decir, por medio del código, los signos del mensaje desconocido se cargan de significaciones. Revelan los significados. La superposición intelectual del mensaje y del código (conjunto formal) es indispensable para que aparezcan con claridad los significados, para aproximar valores y sentidos.

El código es formal. Tiene por principal propiedad la coherencia. Por consiguiente, el cierre. Y sin embargo, sólo llega a cerrarse por reducción. Salvo en algunos casos límites (código carretero). Baste con decir que la aplicación de un código manifiesta residuos a los cuales debe aplicarse luego la investigación analítica. Los elementos altamente complejos, los "valores" y más aun los sentidos, se manifiestan en general como residuales respecto de los primeros análisis (niveles, dimensiones, frecuencias).

El código, tomado en forma aislada y sobre todo en su proyección gráfica (esquema sobre la página en blanco) fija lo que quiere captar; proyecta en una forma fija y en una estructura estática un perpetuo movimiento: la incesante inscripción de sucesos (actos y situaciones) en los conjuntos de objetos. En el lenguaje, a cada instante del tiempo recorrido por la palabra se efectúan ya las operaciones distinguidas y reunidas por el análisis. El esquema debería proyectarse de la siguiente manera:



S = símbolos incorporados al movimiento.

En T, T′, T″, siempre sucede algo. ¿Qué? La unión o el desenganche, el recurrir al símbolo, la elección, la asociación. La sobrecarga de lo denotado por las connotaciones. La apertura hacia el horizonte del sentido o su oscurecimiento, o su pérdida.

Si es preciso admitir que en la vida práctica *percibimos los campos* (cosa que capta el análisis de los niveles), y que al mismo tiempo los *desciframos* (aquello que se esfuerza en explicar el análisis dimensional), y ello en situaciones o ante objetos dotados de ciertas frecuencias (lo que estudia el método matemático), es preciso admitir que esas operaciones ordinarias se desarrollan con una extraordinaria velocidad. Cuando recorremos una ciudad, nos parecemos a quien escucha un fragmento musical fijado en un disco. Más aun: *somos* el tocadiscos mismo. Reconstituimos el fenómeno temporal a partir de su inscripción en un espacio. Aparato imperfecto, pero mucho más sensible que el instrumento material realizado por los técnicos. Semejante complejidad de operaciones no puede esquematizarse con facilidad. Además, siempre son *posibles* lagunas, insuficiencias, fracasos. Es la contrapartida de la apertura (hacia lo posible). Tomado en su literalidad, el código mostraría más bien tendencia a la degradación. Fija; las significaciones se fijan, al volverse predominantes, en sus detalles distintivos. Luego de lo cual los propios signos se desprenden de los significados. ¿No es eso lo que sucede cuando se lee un texto escrito? Es preciso volver a él varias veces para adivinar y captar plenamente su sentido. Durante esas aproximaciones se suceden, se confrontan, se enfrentan en la lectura valores y significaciones. Ocurre que las palabras se destacan, cada una con su significado, y se separan. Pronto sólo tenemos ante nuestros ojos palabras, sílabas, letras, carentes de significación, y más

aun de sentido. El esquema permite entender estos movimientos, siempre que se los restituya al movimiento.

Para descifrar un mensaje concreto (un texto social), es indispensable recurrir a las palabras del lenguaje. No podemos prescindir de él. Con relación a los campos sensibles (semiológicos), el lenguaje de la sociedad considerada desempeña ya el papel de un metalenguaje. Pero sólo puede representar ese papel en el conocimiento si es utilizado en forma crítica, con el conveniente distanciamiento. De lo contrario se reproducen simplemente los comentarios verbales familiares, por medio de los cuales las personas, en la vida cotidiana, se explican unas a otras la música, las imágenes, las calles y la ciudad, las vestimentas, los grupos, las clases, la forma de vivir.

b) De tal modo pasamos a un segundo orden de consideraciones, a un segundo procedimiento. El lenguaje en que se expresa una sociedad, el que permite el descifrado de los campos sensibles, tiene a su vez necesidad de ser descifrado. Examinado con retroceso y distancia crítica, aparece rico de cosas desconocidas.

Entonces, para cada "comunidad lingüística", y también para cada grupo, cada clase social, podemos tratar de construir un código. Buscaremos los símbolos, distinguiéndolos según su importancia, su influencia, su frecuencia. En el conjunto de los símbolos ponemos los emblemas (banderas, blasones) que vuelven sensible la pertenencia al grupo y lo cimentan, según la expresión de G. Gurvitch. Luego establecemos el sistema de las oposiciones paradigmáticas que caracterizan a la sociedad o el grupo considerado: lo permitido y lo prohibido, lo natural y lo cultivado, lo normal y lo anormal, etc. No hemos ocultado la dificultad de esta búsqueda: cerrar la lista de las oposiciones, mostrar su cohesión, jerarquizar sus elementos en calidad (importancia) y cantidad (frecuencia). Por último, tratamos de reconstruir las secuencias de actos, y también de situaciones y de objetos, que se encadenan en el grupo y lo caracterizan.

Se trata de un procedimiento *metalingüístico*, pero no ***traslingüístico***. Pensamos haber mostrado cómo proceder al destacar en el lenguaje los elementos del análisis, al clasificarlos, al hacerlos entrar en la forma del análisis y en la construcción del código. Procedimiento legítimo, siempre que se capte el lenguaje en su movimiento, en su globalidad, en su relación con la práctica, en

decir, con todo el campo de las posibilidades (y no con una "realidad" determinada, considerada como acabada y fija).

En rigor, los sociólogos jamás procedieron de otra manera. No pudieron proceder de otra manera. Estudiaban los textos sociales y los campos parciales a la luz del lenguaje, o bien el lenguaje mismo. Esclarecían los simbolismos, construían el paradigma social de los grupos considerados, determinaban las consecuciones y consecuencias de los actos sociales. Pero en ocasiones realizaban estos actos mezclando niveles y dimensiones, confundiendo sus visiones subjetivas (su filosofía) con la globalidad del texto social (con su sentido). De tal manera atribuían a los símbolos un privilegio exorbitante, apreciaban los paradigmas según su ética, desconocían las secuencias efectivas (de los actos y situaciones y objetos) en la sociedad examinada.

Resultaría fácil estudiar en forma retrospectiva, con este procedimiento, la obra de un gran sociólogo, Durkheim, por ejemplo. Éste asignaba tanta importancia a los símbolos, que para él llevaban o sostenían la conciencia colectiva; cosa que "ontologiza" simultáneamente los símbolos y la conciencia de los grupos. Procedimiento que la crítica estructuralista denuncia a justo título. Luego Durkheim construyó los paradigmas a su manera: orgánico y mecánico, sagrado y profano, mágico y religioso, etc. Después, o al mismo tiempo, determinó las vinculaciones de los actos: obligaciones y sanciones [11].

Por consiguiente, aquí explicamos los procedimientos analíticos y sintéticos confusamente utilizados por el conocimiento científico de las sociedades antiguas o modernas.

La *praxis* se encara como un texto, como un mensaje vasto y confuso, que comprende diversos campos. El lenguaje corriente es su código. Lo cual quiere decir que el *contenido* de la vida social se toma con su *forma*; está dado con su forma, sin que existan equivalencia o inmanencia recíprocas.

A su vez, el lenguaje se toma como contenido (mensaje) que se trata de descifrar, teniendo en cuenta la experiencia humana global que comprende y de lo posible hacia lo cual tiende.

[11] Cf. J. Duvignaud, *Durkheim*, PUF, 1965.

Teoría de las formas

Consideramos alternativamente al lenguaje como forma y como contenido: como la forma del contenido social, y como el contenido cuya forma elaboramos. De tal manera, el movimiento dialéctico inherente al lenguaje en su relación con la sociedad se convierte, en un nivel superior, en objeto de conocimiento. Una vez retomado, este movimiento se vuelve tema de una reflexión sobre el hombre y la sociedad. La reflexividad del lenguaje se refleja ella misma en una ciencia que busca los puntos de sutura del lenguaje y de la vida social.

Entendámonos bien. Los contenidos sólo son conocidos por la forma, en su forma; sólo son "vividos" en la medida en que tienen una forma. ¿De qué manera tendría conciencia el ser humano de un contenido, si una forma apropiada no elaborase y modelara ese contenido? Un contenido bruto no puede entenderse en lo "vivido" inmediato, ni concebirse en la teoría. Lo mismo que no puede concebirse una forma absolutamente "pura". Las formas, por consiguiente, no son impuestas al conocimiento, ni en la práctica, ni en la ciencia. Nacen de él; emergen de él; "son" las formas específicas de contenidos específicos. El lenguaje es la forma específica del contenido social en su globalidad y su sentido. Lo cual no quiere decir que la forma del lenguaje sea la única forma que entra en la praxis. Las otras deben pasar por el lenguaje; deben poder enunciarse, designarse. Pero el análisis discierne precisamente la forma lingüística (la de la lengua) de las otras a las cuales respalda y sirve de vehículo.

La palabra "forma" no es de las más claras. Tiene ante todo una acepción trivial: la forma dada por una operación (una techné) a una materia. La madera, bajo la mano del carpintero, bajo sus instrumentos —garlopa, serrucho, martillo—, adquiere la forma de una mesa, de una silla, de una tabla. Se habla también de la forma literaria dada a un "fondo". En estética, o en crítica de arte, la palabra "sema" designa, ora un género (la forma novelesca o poética), ora una calidad plástica (la forma de un objeto de arte). Los psicólogos entienden por forma lo que se destaca sobre un fondo, y también el conjunto que integra las partes (*Gestalt*).

En esta confusión nos orienta la lingüística. Destaca un concepto de la forma, tan claro y distinto como es posible: la lengua

como sistema de signos. Los lógicos habían comenzado esta elaboración; la forma aparecía ya con sus cualidades y propiedades: racionalidad, carácter abstracto y "real".

La forma a que nos referimos no coincide exactamente con la de los lógicos. La forma lógica debe extraerse de los enunciados, de las preposiciones, del lenguaje. Admitamos que las formas lógicas contienen *universales* lingüísticos. Estos universales, que surgían de la experiencia acumulada por las generaciones en la práctica social, no aparecen *como* tales en el lenguaje. Es preciso descubrirlos, separarlos.

Las formas sociales de que hablamos están constituidas e instituidas. Dan lugar a instituciones. Cosa que les confiere una sorprendente elasticidad. Se adaptan, como se dice, a contenidos diferentes, y se conservan. La rigidez que los sociólogos, en los comienzos de su ciencia, atribuían a las instituciones, era un señuelo. Las formas, y no los contenidos, aseguran la duración de las obras humanas. Lo que es verdad para la forma lógica y matemática (extraída o abstraída de los signos lingüísticos, elaborada como sistema riguroso, operatorio, de signos) lo es también para la forma *jurídica*. El derecho data de los romanos. Atravesó los siglos. El propio derecho socialista, según Marx y en la práctica actual, se inspira en el derecho romano. Es el derecho de los contratos y de las equivalencias en los intercambios. La forma jurídica elaborada es el Código.

La *forma política* posee la misma elasticidad. Las condiciones del poder han cambiado cien veces. Los contenidos y las contradicciones en los contenidos se modifican sin cesar. La forma del poder —el Estado— se perpetúa e inclusive se perfecciona.

¿La religión? Es la parte maldita (y sagrada) del hombre: mezcla informe de existencia inevitable (vivir, sufrir, morir, sufrir el tiempo y el lugar, lo original y lo realizado), suma de elementos no dominados, de impotentes representaciones de nuestra impotencia, de símbolos de pronto quebrados, de pronto fascinantes. Ha logrado adquirir *forma ideológica*, a través de la filosofía de la cual fue una función. Toda filosofía oculta una teología o una teogonía. La religión se refleja en teología por la mediación de los filósofos: con ellos, y en ocasiones contra ellos. Sobre todo, logró adquirir *forma política*. La Iglesia es un Estado; el Islam sin iglesia es directamente político. La religión se mantiene por la forma ideológico-política.

En estética, la palabra forma se toma en acepciones tan distintas, que entramos un poco en la bruma de las confusiones. Sin embargo parece que podemos introducir el concepto de *forma estética*. Tal obra aparece como obra de arte, y no como producto consumible de otra manera, o como obra filosófica, política, etc. Ha recibido forma estética.

La forma filosófica se define con más facilidad, pues una investigación especulativa (desinteresada, contemplativa) y un conjunto de conceptos entran en la filosofía y constituyen un *sistema*. Al reflexionar o meditar sobre una totalidad presupuesta (el "mundo", el "cosmos"), el filósofo la capta en un todo al cual organiza. La sistematización coherente asegura la sistematización de los pensamientos del filósofo y, además, hace de la filosofía una institución (cultural, como se dice).

Forma lógica, forma jurídica, forma política, forma estética, forma filosófica: así se presenta el cuadro sucinto de las formas. Reservamos para el final la más importante, quizá la más vivaz de estas formas: la mercancía, abstracción formal que se vuelve sensible en el dinero (la moneda, el medio material del intercambio). Los bienes, las "cosas", realidades materiales, adquieren en ciertas condiciones esas formas que los metamorfosean sin tocarlos, que los lanzan a un destino distinto de su materialidad y de su correspondencia con las necesidades humanas: el intercambio.

El *contenido* de estas formas, en profundidad, es un *continuo*. Las matemáticas consisten, por lo menos en parte, en un esfuerzo para captar, por medio de formas discontinuas (números, y por empezar los números enteros, operaciones y operadores, segmentos y líneas, grupos, etc.), lo continuo, lo no numerable. Cosa que también puede decirse de lo sensible, del pensamiento analítico y de las actividades técnicas. En los infinitos matices del mundo exterior, la actividad social distingue fronteras, límites; los acentúa hasta separar los objetos, las cosas, las regiones, los países; en una palabra, todo lo que recibe denominación.

Lo continuo es lo transitivo, lo transitorio, los matices, las gradaciones insensibles. Pero todo es transición y transitorio, es decir, movimiento. La operación eficaz (techné) trata de estabilizar lo que ello constituye. La lógica es la ciencia general de las estabilidades; de las realidades provisorias y aproximadamente arrancadas al devenir universal, separadas y fijadas. La continuidad no tiene, sin embargo, "valor ontológico". ¿Lo continuo? Es

siempre relativo. La continuidad de este rasgo trazado en esta página no puede confundirse con la del tiempo biológico o del tiempo social. Este rasgo, trazado continuamente en cierto lapso, sigue siendo continuo en la página. La continuidad del tiempo se inscribe en la continuidad espacial, en la cual puede ejercerse el pensamiento analítico. Este *continuo* tiene ya una forma espacial de la cual es el *contenido*; se da a nosotros en esa forma: al mismo tiempo, resiste a dicha forma. No se agota en y por análisis formal alguno. El contenido (el continuo) se manifiesta al análisis como residual.

Por consiguiente no se trata de una continuidad fundamental, "ontológica", psíquica u otra, que puedan quebrar la acción, el lenguaje (el discurso). No se trata tampoco de discontinuidades arbitrarias o de figuras articuladas cortadas en tal continuo fundamental por el entendimiento humano. No volvemos a las tesis de los filósofos. Por el contrario, el estudio del lenguaje permite elucidar estas interpretaciones de la filosofía. Las formas son modalidades de la práctica social. La lengua nos muestra cómo funciona una racionalidad incompleta, ora eficaz, ora impotente (que se mueve sin cesar entre un sector relativamente dominado del mundo y el vasto sector no dominado). Esa razón en acto, imperfecta, que se busca, que se encarna en objeto y en obra —y ante todo en esa obra imperfecta pero eficaz que es el lenguaje—, es la de los hombres en sociedad.

Lo continuo y el contenido no consisten sólo en temporalidad y especialidad dadas, distintas y vinculadas. Más "lejos", más "profundo" (aunque estos términos metafóricos se presten a abusos), he aquí la naturaleza: un caos. No sólo ambigüedad o ambivalencia, agravadas o provocadas por la cultura, más o menos artificiales. No sólo los conflictos embotados, reglamentados, de voluptuosidad y de error, de esfuerzos y de juego, de apetito y de ferocidad, de atracción y de desagrado: la vida "espontánea", biológica, animal. En ese caos original, que persiste en sí mismo, el ser humano social se esfuerza por introducir una apropiación por medio de formas, cuya potencia creadora (poiética) aparece al lado de la *techné* que modela y de la praxis que organiza. En nuestra opinión, esta apropiación es la que da lugar al *sentido*, es la que constituye su lugar de nacimiento. La *techné* y la *praxis* se mantendrían en los niveles inferiores (significaciones y "valo-

res"). Cuando la apropiación (poiesis) se borra, se oscurece el sentido; hay falta de sentido, absurdo.

La acción humana no se esfuerza sólo por producir objetos, sino por introducir una ordenanza superior: por ejemplo, producir a voluntad el placer (sin contrapartida), la voluptuosidad (sin desagrado, sin error), y por lo tanto *puros*. El hombre cultivado lo ansía, pero no lo logra muy bien. Persigue la abstracción formal del placer, su sombra. Le sucede llegar a la satisfacción sin placer, en tanto que otrora los seres humanos tuvieron el placer y en ocasiones la alegría sin satisfacción. La frialdad y la frigidez, ¿no provendrían de ese fantasma obsesivo y presentado en el lenguaje como forma: el placer en estado "puro", la forma abstracta de placer, obra fallida a partir de ese momento?

En ese nivel, adquiere sentido la oposición "naturaleza-cultura". La cultura apunta en forma torpe, no sin malentendidos y desconocimientos, a la apropiación de la naturaleza. La oposición se acentúa, se vuelve conflictual. Al mismo tiempo, se derrumba. No es una oposición sustancial, sino una abstracción, producto ella misma de la abstracción general. Hay una dualidad interna en el ser humano, en la medida en que se apoya en *signos* (el lenguaje, la lógica, las matemáticas), a fin de dominar la naturaleza que hay en él y en su derredor, a fin de crear en el "mundo" su mundo. El ser humano quiere *apropiarse* su naturaleza interna, en tanto que quiere *dominar* la naturaleza externa. Con los mismos medios, o con otros análogos. La dualidad lo escinde. La naturaleza es entonces el residuo de la apropiación, lo que resiste, lo que no se deja captar todavía.

Toda forma tiene un carácter discontinuo y una unidad específica, que se mantiene a través de las unidades discretas: *es la articulación*. Aquí introducimos el proyecto de un estudio de las operaciones concretas de las formas. Por ejemplo, ¿cómo actúa la forma jurídica? ¿La forma política? ¿Cómo captan su contenido cambiante? ¿Cómo se aplican a situaciones particulares y singulares, en número limitado, a partir de algunos principios? De la forma jurídica, sabemos que se aplica a actos distintos —contratos, intercambios de equivalentes—, a partir de relaciones de propiedad permanentes (hasta cierto punto). Sabemos que impone orden y estructura a las relaciones individuales, que son de un nivel superior de complejidad.

El estudio de la lengua revela la manera de operar de las for-

mas: unidades y niveles de articulación, dimensiones, frecuencias de unidades. Lo discontinuo formal no puede infligirse desde afuera, violentando *un contenido* (un *continuo*), que no lo soportaría. El primer contenido de la lengua, con sus unidades discretas, el primer continuo que encierra (al cual da forma), ¿no es la palabra? La importante comunicación entre los seres humanos —con lo que la precede, el continuo espontáneo de los gestos, de las mímicas, de los gritos, de los gemidos, de los llamados, "expresividad" que pasa a la dimensión simbólica del lenguaje, pero a través de las actividades que ya se distinguen unas de las otras— adquiere forma articulada.

Basadas en discontinuidades relativas, acentuándolas, utilizándolas para constituir una nueva unidad, las formas son distintas, discontinuas unas respecto de las otras, exteriores y por lo tanto rivales. Resulta claro que no dejan de tener ni pueden dejar de tener relaciones. En primer lugar, cada una se esfuerza por erigirse en absoluto, en esencia o sustancia. Se autonomiza. Si un discurso se ocupa de la esencia de lo político, o de la religión, o de la ideología, o de la filosofía, o del arte, su tema subyacente es la hipóstasis de la forma, es la forma tomada como modelo de la realidad humana, como medida de los hombres y del mundo. En ese sentido, cada forma suscita un "espíritu", el espíritu jurídico, filosófico, religioso. Cada "espíritu" adopta como criterio de la acción y del pensamiento el mantenimiento de la forma de la cual quiere ser partidario, su perfeccionamiento, su dominio sobre el mundo. En ese aspecto, podemos afirmar que cada forma es alienante-alienada. En la medida en que se proclama exclusiva y única, cada forma combate contra las otras. La historia de las formas se compone de su formación (génesis), de sus luchas (enfrentamientos), de sus transacciones.

Desde este punto de vista, el contenido *cambia de sentido.* Se nos aparece como caótico. Las formas imponen un orden a lo informe. Ahora el contenido aparece como común a las formas: su suelo, la tierra nutricia de la cual surgen. Querrían prescindir de él para mantenerse en su distancia eterna: sistemas, Estados, filosofías, derecho. El contenido humano resiste a las formas y las vincula en una medida común. Para cada una de ellas, no es más que un residuo, que trata de absorber: lo que denominamos lo cotidiano, trivial y precioso, y también lo que se denomina con una palabra clave: la "naturaleza". Juzgamos imposible la reduc-

ción completa. A la suma de las formas que luchan por el dominio se opone el conjunto de los residuos. Pero el lenguaje sirve para "hablar" todas las formas. Todas las formas se sirven de él. Ninguna puede captarlo por completo. Respecto de ellas, y no sin deterioro posible, es *residual.* Forma parte del contenido, de lo cotidiano. Cada residuo, objeto de nuevas tentativas de reducción, contiene un núcleo irreductible. En lo que respecta a la forma lingüística, hemos tratado de mostrar un doble núcleo de irreductibilidad: el simbolismo y el sentido mismo. (La potencia reductora es aquí la significación formal, la dimensión combinatoria —sintáctica—, cuyas pretensiones de predominio autoriza.)

Las formas y las actividades que ellas suscitan no pierden jamás el tiempo; agitan; apuntan hacia la autoridad, la precedencia, el dominio, por todo tipo de medios, residiendo el fin de esos medios en sí mismos. Sin embargo perderán el Tiempo, pues el tiempo las perderá. No logran captar la totalidad, aunque el secreto de sus orígenes sea la inscripción de la temporalidad en una simultaneidad. El tiempo que se inscribe en ellas las corroe. Esa doble eficacia de la duración —producir o crear obras que "son" dadas en un todo simultáneo, disolver, o degradar, o quebrar esos conjuntos—, la vemos en nuestro derredor. El tiempo sólo tiene una determinación inmanente. Es doble: creador, destructor. En cuanto a las formas, se desgastan en su esfuerzo colosal por mundializarse, por ocupar el mundo y convertirse en el mundo. Se confrontan. No convergen; divergen. Lo residual, a saber, el contenido (lo humano), no puede desaparecer. E inclusive se define de esa manera, poco a poco, irreductibilidades, resistencia, y aun revueltas, y hasta revoluciones.

Desde este ángulo, en esa perspectiva, la sociedad se define como conjunto a la vez jerárquico y conflictual de formas cuyos vínculos y relaciones cambian con la coyuntura, que persiguen los residuos y se esfuerzan por reducirlos, no sin confrontarse y enfrentarse.

Nuestro estudio crítico se ha relacionado hasta aquí con la forma (y las formas). De paso subrayamos la distinción entre tres términos y tres conceptos: forma, función, estructura.

Podríamos asombrarnos; un período durante el cual se construyeron ramas enteras del conocimiento a partir del concepto de diferencias (de oposición, de polaridad, de complementaridad, etc.) es también el período en que se embrolló, mezcló y confundió los distintos conceptos. Pero sabemos por qué. Formalis-

lismo, funcionalismo, estructuralismo, son *ideologías* elaboradas por ese doble procedimiento: reducción (abusiva), extrapolación (sin límites).

¿Qué funciones atribuir al lenguaje? Recordemos la tesis de Jakobson: trata de determinar dichas funciones discriminando las diversas acentuaciones del lenguaje. Éste puede tener como eje al destinatario, al remitente, al contacto, al mensaje mismo, al referencial y, por último, al código. De tal modo tendríamos tres pares de funciones, expresiva, conativa, de contacto, poética, referencial y, finalmente, metalingüística. A las operaciones ya formuladas sobre las tesis del eminente lingüista, agregaremos una última que confirma las precedentes. Las funciones del lenguaje, determinadas según Jakobson, postulan los interrogantes: "¿Quién? ¿A quién? ¿Para quién? ¿Qué? ¿Para qué? ¿Cómo?" "¿Quién habla? ¿A quién se dirige el que habla? ¿De qué manera establece el vínculo y la comunicación? ¿De qué habla? ¿Qué dice? ¿Qué quiere decir al hablar? ¿Cómo se las arregla para hacerse entender?" Pero estas interrogaciones quedan sin respuesta si nos mantenemos en el interior del mensaje lingüístico. El lingüista que se basa en el postulado de inmanencia declarará que las respuestas son traslingüísticas. Nosotros afirmamos, una vez más, que preguntas y respuestas se sitúan en lo confines de la pura forma lingüística, en la relación concreta entre dicha forma y el contenido social. El lingüista "puro" pregunta, y su pregunta, sometida por él a las compulsiones del postulado de inmanencia formal, permanece sin respuesta.

Aquí nos parece que al evitar la confusión entre *forma* y *función* planteamos de manera más correcta el problema de las funciones. Necesaria como análisis formal en el interior del lenguaje, la teoría de Jakobson no es suficiente; se supera hacia el estudio de las funciones reales (sociales) porque el lenguaje, como forma, se supera a sí mismo, perpetuamente (en un movimiento perpetuo), hacia la "realidad" social, hacia la práctica, el campo de las posibilidades y el de los sentidos infiltrados en lo sensible.

Funciones del lenguaje en la sociedad

Realizaremos una elección entre las funciones señaladas por los teóricos: lingüistas, filósofos, sociólogos. No admitiremos ninguna sin discusión. Por otra parte, introduciremos:

a) El lenguaje será a la vez una institución y un instrumento. "La función esencial de dicho instrumento que es una lengua, es la de la comunicación" [12], declara A. Martinet. La función comunicativa sería, de tal modo, la fundamental del lenguaje. Diremos "no y sí", es decir, que sólo aceptaremos esta definición con reticencias. ¿Por qué? Porque no hemos dejado de demostrar, contra cierto dogmatismo de los lingüistas, que las mejores comunicaciones entre los seres humanos, más vivas y fecundas, se realizan sobre y en *campos semiológicos*, no lingüísticos en la acepción estricta de este término: la música, la imagen, la ciudad, los paisajes, etc. [13].

Si se define el lenguaje por la comunicación, se tiende, recíprocamente, a definir la comunicación por el lenguaje. Pero en la vida social nada se realiza sin comunicación. La operación reductora que se efectúa sin percibirlo, tiene un resultado. El lenguaje se convierte en "fenómeno social total". Las otras formas de la vida social, con los contenidos, se reducen al lenguaje. Pasan por aspectos o segmentos del lenguaje: por lenguajes parciales. A partir de entonces se cree poder captarlo "todo" desde el lenguaje, resolviendo las actividades humanas en la comunicación por medio del lenguaje. No se formula ya la pregunta concreta: "¿Cómo puede enunciarse tal actividad, tal forma? ¿Cómo puede decirse, designarse, tal contenido?"

Nuestro estudio ha querido demostrar que el lenguaje no es "fenómeno social total" (aun admitiendo que este fenómeno exista, es decir, que haya sido real y lo sea aun en nuestros días, en nuestra sociedad). Si el lenguaje parece fenómeno total, ello se debe a circunstancias, a una coyuntura, por ejemplo a la desaparición de las nociones de *praxis*, o de actividad productiva, a la desaparición de los "referenciales" o de un código general común a los miembros de nuestra sociedad. Entonces el *discurso*, hecho de lugares comunes, se convierte en el nivel predominante, el "lugar común" en el cual se encuentran las personas que se comunican así o que creen comunicarse.

Por encima del lenguaje, en el plano "sublingüístico", está lo

12 *Éléments*, pág. 13.

13 Nos ubicaríamos al lado de R. Barthes, contra los lingüistas puros (Martinet, Mounin), no sin criticar el intento de sistematización jakobsoniana que aparece en el último escrito, varias veces citado, de R. Barthes; no sin recordar algunos elementos de base aportados por esos lingüistas, en particular la doble articulación.

que los filósofos llaman lo *existencial:* "naturaleza", dolor, necesidad, placer, deseo, envejecimiento, muerte, espacio y tiempo. Están las representaciones confusas y comúnmente admitidas. En lo supralingüístico" está lo *esencial,* al cual se dirige el lenguaje, alcanzado por su intermedio: los conceptos, los "universales", los sentidos. Inclusive entidades notoriamente ficticias, en parte imaginarias o representadas imaginariamente (en forma simbólica), en parte vividas: la juventud, la feminidad, la virilidad. Y también la francesidad (para los miembros de la comunidad lingüística que habla la lengua francesa) y la historicidad (lo que es percibido como histórico, etc.). El lenguaje, nivel medio, mediación, instaura una perpetua transición entre lo sublingüístico y lo supralingüístico. Lo cual forma parte para nosotros de su función relacional. El individuo, el que se denomina con un nombre propio, aparece en el nivel inferior, se trasparenta en el lenguaje, reaparece en el nivel más elevado, el de los sentidos.

¿Tenemos aquí los elementos de una *estructura de los sentidos,* que hemos anunciado y que se ubicaría en esa configuración: lo esencial, al nivel de los "universales" (lo humano, lo mundial, lo "real", por lo menos lo que es captado como tal en una sociedad por medio de su lenguaje) y las entidades (la feminidad, la virilidad, etc.)? Sin duda, pero con una reserva expresa. Esta estructura se encuentra subordinada a la coyuntura. Cambia. La configuración se modifica sin cesar. Por ejemplo, la historicidad (lo que es percibido como histórico por un pueblo e introducido como tal en el lenguaje al mismo tiempo que los monumentos y las obras) no permanece jamás en reposo, no se estabiliza. Lo mismo sucede con la representación de lo masculino y lo femenino. La historicidad y la actualidad, la virilidad y la feminidad, la juventud y la madurez, no se oponen a la manera de oposiciones formales. Con el sentido llegamos a la unidad de la forma y del contenido, de los significantes y los significados, con predominio de estos últimos. En cuanto a los universales, el análisis descubre en ellos las ideologías. Tal análisis no puede efectuarse sólo a partir del lenguaje, ni solamente por medio del procedimiento lingüístico o sociológico. Es indispensable un procedimiento analítico y crítico, que retome el "espíritu filosófico", pero que no es exactamente el espíritu de los filósofos.

Este procedimiento crítico, por otra parte, se da perpetuamente en la vida cotidiana y en la práctica. En rigor, los "universales"

engañan. Siempre que se los lleva hasta lo absoluto, por medio de una extrapolación inevitable, se percibe su insuficiencia. Las entidades no engañan menos, y dejan frustrados a quienes las adoptan. Lo "esencial" es incesantemente puesto a prueba, no sólo en el lenguaje, sino en la vida "real". La vida cotidiana impone una constante confrontación entre esos términos que designaron los filósofos, pero cuya ordenación no pudieron estipular, a no ser de manera lógica y abstracta: lo *singular* (lo individual, lo que se denomina con nombre propio y único) ; lo *particular* (las particularidades de los miembros de un grupo, de un pueblo, de una nación) ; lo *general* (lo que pasa al lenguaje y luego al conocimiento, como depósitos y tesoros adquiridos) ; lo *universal* (lo que puede atribuirse a la verdad). Esta configuración se nos aparece bajo el aspecto nuevo de una estructura de sentido, jamás fijada, jamás acabada. La confrontación adquiere un aspecto dramático, debido a que lo individual se encuentra a la vez en el punto de partida y en la llegada, arriba y abajo, a que es lo más confuso y lo más sutilmente elaborado. En el tesoro, lo individual es la ganga... y el diamante. Es el residuo más precioso.

La *función relacional* del lenguaje no escapa a la *relatividad.* Más aun, nos permite subrayar el carácter relativo de todo lenguaje.

En el interior de una "comunidad lingüística", según nuestro análisis, la comunicación no se establece, entonces, y no se mantiene sólo con la ayuda del lenguaje. Implica el conjunto de las *determinaciones* sociológicas, inclusive los "campos" sensibles (semiológicos), que son obras (colectivas). No puede molestarnos que esos campos no sean descifrables por el lenguaje corriente de la comunidad, aunque ésta lo intente sin cesar, y que para ello hagan falta un análisis y un lenguaje propios. Por el contrario. Tal cosa demuestra que desde el punto de vista sociológico los significados no se reducen a los significantes: estos últimos, indispensables, conducen hacia los significados. La unión significado-significante, en el nivel superior y en la escala más amplia, exige la búsqueda de un lenguaje propio, el de la ciencia sociológica, lo mismo que la investigación más elevada en cuanto a los significantes plantea para los lingüistas el problema del metalenguaje.

Si ello es cierto en el interior de una "comunidad lingüística", ¿no será más cierto aun en lo referente a las relaciones entre las diversas comunidades, es decir, entre las lenguas, las civilizaciones,

las culturas? Esta pregunta envuelve pero desborda las de la traducción, el bilingüismo y el multilingüismo. La comunicación supone los "campos". Es preciso mostrar los objetos, los productos, las obras. Es necesario decir las actividades, y más aun las situaciones específicas.

Aquí rencontramos, reconocemos, la noción de una "estructura de los sentidos", que no se reduciría a una estructura puramente formal de los significantes (por ejemplo a la gramática universal y generadora de N. Chomsky). Para una sociedad —recordémoslo una vez más—, la estructura de los sentidos consistiría en una configuración o *constelación* [14]: *símbolos* específicos, *concepto* (universales) que pretenden llegar a la universalidad pero que en rigor son relativos de esta sociedad; esencialidades o entidades generales que dan forma a las relaciones de esta sociedad. Al nivel de estos términos, distintos pero importantes, se concibe la comunicación entre "comunidades". En ese plano, el del sentido (y de los sentidos) es constantemente *significada* la *pertenencia* (a una comunidad lingüística: pueblo, nación). Es también *significante*, regula el empleo de las formas. Puede ser notificada, es decir, intencionalmente significada. Puede ser también atestiguada, es decir, involuntariamente revelada por un interlocutor en un diálogo, sin saberlo y sin quererlo, en forma más interesante y compleja que de acuerdo con una notificación deseada.

En ese plano, ciertos índices (palabras, con la sobredeterminación de las significaciones literales en y por el sentido —locuciones, giros estereotipos—, pero más aun de las construcciones, reuniones, "tonos" y "estilos") traducen la pertenencia, y por lo tanto revelan. En ese plano, la traición interesa más que la traducción correcta, que pretende ser racionalmente conducida.

Los índices privilegiados conducen a otros análisis, por ejemplo al estudio de las ideologías. Con este término entendemos la inspiración y la inserción social de las obras de arte y del conocimiento, a igual título que las creencias, por supuesto. Más allá de las ideologías se revelan y pueden alcanzarse los comportamientos, las "mentalidades" específicas (nacionales), las modalidades de la división del trabajo propias de cada sociedad, las téc-

[14] Término empleado en forma un poco distinta en la "glosemática" de Hjemslev, quien pone el acento en el *uso*, y no en el esquema formal. Aquí volvemos a encontrar ciertas conclusiones de Mounin (*ob. cit.*) y de Marcel Cohen (cf. en especial *Diogène*, núm. 15, 1956).

nicas y también la organización del tiempo y el espacio subyacente en la lengua.

Una ideología comprende siempre —sea su agente de elaboración o de utilización un grupo, una clase o una nación— varios aspectos: representación de sí por sí, representación de los otros por sí, representación de sí por los otros. Se entrecruzan varias imágenes: imagen del mundo, de la sociedad, del hombre. Y ello por medio de algo parcial (que quiere ser total y se dice verdadero): la ideología. Con tendencia a la coherencia, e inclusive a la sistematización, cosa que no excluye las contradicciones, y aun las incoherencias.

Desde este ángulo sociológico, las ideologías son elementos y aspectos esenciales de las culturas y de las civilizaciones. Salvo en las sociedades llamadas "arcaicas", en las cuales hay relatos míticos, pero no ideologías en el sentido preciso del término, es decir, un conjunto de rèpresentaciones que mezclan conceptos con interpretaciones tendenciosas, que pretenden llegar a lo general y a lo universal.

Las ideologías pasan al lenguaje y toman de él sus materiales. Están implicadas en él, y por lo tanto *significadas*. Las estructuras del sentido se mantienen relativamente constantes a través de las representaciones e imágenes mencionadas más arriba, que se envuelven y se chocan entre sí. Precisamente así se manifiestan como estructuras que tienen por contenido oculto —que es preciso descubrir por medio del análisis específico— las ideologías. También en este nivel son normativas las estructuras del sentido, es decir, a las vez estimulantes y compulsivas para los individuos y los grupos sociales.

Un doble movimiento atraviesa al lenguaje: en sentido vertical (de lo existencial a lo esencial) y en sentido trasversal o lateral (hacia los campos sensibles, es decir, la invasión de los sentidos). Es el movimiento dialéctico del lenguaje. Si la interrelación se instala en la comunicación verbal, gira y vuelve a hacer girar sin fin los términos del problema. ¿Acaso la gente se comunica verdadera, auténtica, efectivamente? ¿Acaso no está sola con sus palabras, desde la conversación hasta la poesía? En la *praxis*, los seres humanos se comunican por medio del contexto sensible del discurso, tanto y más aun que por medio del lenguaje y el discurso tomados aparte. Los rostros, las vestimentas, los muebles, los gestos (ceremoniosos o espontáneos), la música y las cancio-

ciones, etc., desempeñan un papel tan grande como el lenguaje. Los miembros de una sociedad se entienden por intermedio de las "cosas" que no son exactamente cosas (aisladas, muertas). Sin olvidar la relación de los grupos humanos con lo que hacen: productos y obras, actividades y acciones, tácticas y estrategias, espectáculos, dramas que exigen participación, fiestas, etc.

Ciertos campos parciales no se bastan (la imagen). Otros se bastan (la música; la pintura, bien diferente ésta de la imagen). Unos remiten al lenguaje; el lenguaje remite a los otros. Explora los campos; escudriña lo real y lo posible, lo cercano y el horizonte. Comprueba la existencia de las lagunas, huecos, vacíos, *blancos* del texto social. El lenguaje permite colmar estos vacíos, en forma momentánea o perdurable, por medio de interpretaciones o de hipótesis. Se sitúa en el centro, mediación entre los campos, camino para pasar del uno al otro. Es una *función relacional.* De este conjunto resulta la comunicación, constantemente reiniciada, jamás detenida, nunca completa. ¿Cómo es posible que el primer cuidado de una sociología del lenguaje y de la comunicación no sea el de reintegrar ese conjunto a la teoría? Aporta la contrapartida, a saber, los contenidos, a la teoría de la sociedad como conjunto de formas vinculadas a esa forma central y mediadora a la vez que es el lenguaje.

Por estos motivos, no sin peligro de censuras por parte de especialistas, no admitimos la función de comunicación del lenguaje como función propia, como no sea a beneficio de inventario. La función de comunicación es inherente a la praxis toda, más que inmanente al lenguaje, nivel (necesario pero insuficiente) de la experiencia humana.

b) Atribuiremos al lenguaje una *función acumulativa,* la de conservar y acumular las enseñanzas de la experiencia. Función histórica y social por excelencia.

F. de Saussure trató de entender el modo de existencia del lenguaje. Modo paradojal: nada es sin quienes lo hablan, y pesa sobre ellos. No existe sin los actos del habla, y el conocimiento debe separarlo de dichos actos para captarlo. No se puede comparar con un objeto, y sólo es posible analizar el lenguaje-objeto. Es al mismo tiempo lo más interior y lo más exterior de las conciencias, de los actos humanos. Tiene los caracteres de una institución y parece espontáneo. Una noción importante, ya varias veces mencionada, permite a Saussure resolver esa contra-

dicción: "Si pudiéramos abarcar la suma de las imágenes verbales almacenadas en todos los individuos, entonces toparíamos con el lazo social que constituye la lengua. Es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad" [15]. Ese depósito, que tiene la forma lingüística, constituye un sistema coherente. Sólo esta coherencia asegura el entendimiento entre los locutores y la permanencia del lenguaje. Los cambios de tal sistema son lentos; obedecen a leyes internas que garantizan la unidad del hecho lingüístico.

Desde Saussure, la lingüística estructural acentuó, conservando sólo ese aspecto, la noción de "todo" o de "sistema". En la perspectivización estructuralista, el tiempo se borra, la diacronía desaparece en beneficio de la sincronía. Desaparece la función del "tesoro" y del "depósito", es decir, de un conjunto que se acrecienta y modifica. Se le opone, a partir de un análisis del lenguaje, las sociedades sin historia y las sociedades con historia, los grupos "fríos" y los grupos "calientes". ¡Como si hubiese dos especies de hombres que vivieran en sociedad, y dos tipos, separados para siempre, de sociedades humanas [16]!

Sin embargo, si bien el lenguaje cambia con lentitud, con lo cual asegura la unidad de las generaciones sucesivas en la misma comunidad, y garantiza la continuidad de la cultura y de la realidad nacionales, registra los cambios, inclusive las mutaciones. Éstos se inscriben en él. Imposible definirlos, fuera de la historicidad, sólo por la estabilidad de la forma o la inmovilidad de las estructuras: sólo por el sistema. La función acumulativa del lenguaje, en nuestra opinión, le es inherente. Es preciso explicar, no cómo se introduce, sino cómo no funciona, es decir, cómo la práctica de ciertas sociedades obstaculiza o impide la acumulación.

Tenemos ante nosotros una contradicción entre lo diacrónico y lo sincrónico, que ante todo es necesario llevar hasta el final, y luego resolver. La distinción de los niveles nos lo permite. Hay una diferencia esencial entre el nivel de los inventarios limitados y el de los inventarios abiertos. La morfología cambia

[15] *Curso*, pág. 57. Cf. también pág. 128 (con la nota de los editores, sus discípulos).

[16] C. Lévi-Strauss y su escuela. Cf. en especial el núm. precitado de la revista *Arc*.

con lentitud. En la lengua que a partir de entonces se concibe como superposición de ritmos desiguales en el tiempo, el nivel fonológico y gramatical constituye la parte más estable. Inclusive es posible que en ese plano los cambios sólo obedezcan a leyes inmanentes. La lingüística historizante, evolucionista por ideología, quiso explicar los cambios morfológicos por causas o razones sociales (ejemplo célebre: el futuro anterior que aparecería con las comunas medievales y los comienzos de la realeza, pues entonces el orden social, el de la ciudad y el del poder central, permitía prever el porvenir y obligaba a organizarlo en forma racional). Pero un cuadro sincrónico de las formas (gramaticales) deja casilleros vacíos, simetrías no explicadas. Por consiguiente es posible que las modificaciones morfológicas llenen casilleros en el cuadro (para retomar el ejemplo citado, habría aparición simultánea, por razones de simetría, del pluscuamperfecto y del futuro anterior).

Sea como fuere, el nivel de las unidades significantes —a saber, el diccionario, el vocabulario, los léxicos— permanece *abierto*. Según parece no existe un sistema lexical cerrado. Por lo tanto, en ese nivel el lenguaje desempeña el papel de tesoro en el cual se acumulan las adquisiciones de la cultura y de la civilización. Si la sociedad en la cual se inserta una lengua, y a la cual "expresa", es estática, el tesoro no cambia. Si crece en forma cuantitativa, y sobre todo si se desarrolla en forma cualitativa, el tesoro aumenta. Por supuesto, no se trata de un crecimiento cuantitativo y sólo tal: de un aumento del total de las palabras (según una ley de acumulación "exponencial" o "logística"). Una lengua, en el aspecto lexicológico, se compone de subconjuntos de palabras, de subsistemas, de grupos. Hemos destacado esta idea y tratado de esclarecerla. Los léxicos son siempre parciales, incompletos, abiertos. Hay crecimiento de la complejidad de sus elementos y de su número. El carácter acumulativo no proviene del lenguaje como tal. Éste permite, no determina el carácter de la sociedad de la cual es parte integrante. Conserva lo que ella amasa, y no es su causa ni su razón. Respecto de las investigaciones estructurales, los estudios lexicales caen hoy en una injusta oscuridad. Pacientes y modestos investigadores los continúan. Sólo es posible admirar el esfuerzo de quienes fichan las palabras relacionadas con tal dominio de la actividad humana, para cla-

sificarlas, deslindar sus significaciones (cosa que confiere a las investigaciones lexicológicas un alcance semántico)[17].

Estos estudios ponen en evidencia las "palabras-clave", o las "palabras maestras" en torno de las cuales, como si fuesen núcleos, se organiza el subsistema. Los agrupamientos crecen, se desarrollan, declinan, desaparecen, reaparecen, en ocasiones metamorfoseados. La investigación lexicológica se vincula así con una lingüística y una semántica diacrónicas, que restituyen el tiempo.

c) Con la función acumulativa introducimos el concepto de *función situacional.* El lenguaje permite describir y decir situaciones. Este término no debe entenderse (lo mismo que otros ya empleados, tales como "depósito" o "tesoro") en una acepción estrecha. Las "situaciones" vividas, atravesadas, superadas, no son sólo las de los individuos con sus dramas, sino la de los grupos, incluidas las clases sociales, los pueblos, las naciones. En la base del concepto de comunicación, más acá o más allá de los campos sensibles, se encuentran las situaciones compartidas[18]. El *sentido* proviene de situaciones y remite a ellas. El concepto de "situación" no puede disociarse del de realidad (social), pero lo precisa; le es tan necesario como el de *posibilidad.* Sin estos agregados, el concepto de "realidad" se convierte en el más frío, el más abstracto, el más irreal de los conceptos. Una teoría analítica y sintética de las situaciones (individuales y colectivas) en el lenguaje tendría tanto interés como un estudio lexicológico. Lo coronaría. La "situación" no puede ser encarada por la filosofía, aunque los filósofos hayan entrevisto el concepto. Primero la historia, luego la psicología y la sociología, aportan a dicha teoría elementos, siempre que se introduzca un pensamiento y un movimiento dialécticos. Una situación es conflictual o no lo es. Entre los dos extremos, el conflicto paroxístico y la casi ausencia de conflicto, hay un abanico de posibilidades: las contradicciones

[17] Podemos citar los trabajos del *Centro de Historia del Léxico Político,* en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud, que trata de obtener un glosario del vocabulario político francés, a partir de la confección de un índice metódico de los principales autores: Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Diderot. En la Escuela Práctica de Altos Estudios, en París, funciona un laboratorio de lexicología (M. Wagner).

[18] Cf. el libro ya citado de G. Mounin, que valoriza el aporte de Bloomfield en este sentido. El contenido, el significado, o más bien el referencial, no pueden definirse sólo respecto de los conceptos o de las cosas, sino también respecto de las situaciones.

latentes, embotadas, rechazadas, las ambigüedades soportadas o mantenidas. Hay situaciones inexplicables, otras poco explicables, otras sencillas y fáciles.

Tomemos un ejemplo histórico para indicar lo que entendemos por "situación". Bajo el II Imperio, Francia conoce un *crecimiento* económico notable. El *desarrollo* social y político no sigue sus pasos. Se encuentra paralizado. De ahí el descontento, las perturbaciones, la derrota, la tentativa revolucionaria. Situación inversa bajo la III República: estancamiento económico en general. Los medios dirigentes quieren hacer de Francia una nación de rentistas. Sin embargo se produce cierto desarrollo social y político; el retraso de lo social y de lo político respecto de lo económico, desaparece en parte. Una vida ideológica, literaria y artística bastante brillante encubre la base estancada del régimen. Hacen falta nuevas derrotas para ponerle fin. De ahí una nueva inversión de la situación: un crecimiento notable, con un desarrollo casi nulo. La situación reaparece, pero los datos han cambiado.

¿De qué manera podrían dejar estas situaciones de tener expresión en el lenguaje? (Sería curioso, por ejemplo, comparar escritos y discursos pronunciados en las grandes Exposiciones, a partir de la de 1864, en lo que respecta a Francia, para captar las diferencias en el vocabulario, la retórica y el sentido) [19].

La expansión y el retroceso, la ofensiva y la defensiva, el ascenso y la caída, la tensión y el abandono, el éxito y el fracaso, la aceptación y el rechazo, definen situaciones. ¿Existirá una especie de cuadro de oposiciones características? ¿O bien una lógica de las situaciones, individuales o no, en relación con la lógica de las decisiones? En efecto, a cada situación, a sus interrogaciones y problemas, es preciso responder por *sí* o por *no*.

Esta lógica de las situaciones permitiría eventualmente clasificarlas, observar sus frecuencias y sus contextos. Es posible que parta de un estudio del lenguaje. Tendría sus límites. La juventud y la vejez no dependen de una lógica, sino de una temporalidad que crea situaciones con gran indiferencia. La adolescencia es una situación. Un sociólogo atento a la sociedad contemporánea estudiará la "situación de crédito" en que se encuentran tanto

[19] El hilo conductor de nuestros análisis aparece aquí con plena claridad: la *modernidad* es una situación, y no una esencia. Una situación mundial en la actualidad: transición, mutación hacia un horizonte abierto, hacia posibilidades sin límites, pero mal determinadas.

individuos como familias en la sociedad actual, situación que depende de la economía política y de las relaciones sociales en un marco económico y político, más que de una lógica.

En varias ocasiones hemos encontrado la distinción tripartita: objetos-acto-situación. Creemos haber puesto en evidencia la distinción igualmente tripartita: significación-valor-sentido. ¿Existirá una correspondencia o concordancia entre estas dos series, entre estos dos análisis? Las significaciones designan objetos por medio de conceptos. Los actos introducen o acentúan valores; "valorizan" los objetos: nadar en el mar, correr por la playa, cavar la arena, etc. Un objeto se destaca y recibe una acentuación momentáneamente privilegiada entre un grupo (los flúidos en que el hombre puede nadar, los lugares en que se puede correr, etcétera). En cuanto a las situaciones, se revelan en ese sentido, y el sentido se despliega revelándolas. Los sentidos se explican a propósito de las situaciones concretas, singulares (de los individuos), particulares (de los grupos), generales (de los países, pueblos y naciones), universales (las situaciones mundiales en que participan todos los seres humanos, a los cuales atraviesan).

De tal manera, el análisis del lenguaje permitiría encarar más de cerca el de la praxis. A la inversa, el análisis de la praxis esclarece una función del lenguaje —la situacional— y permite encarar más de cerca el de las lenguas. La unidad de doble rostro de los significantes (significaciones, valores, sentidos) y de los significados (objetos, actos, situaciones) se restablece en el plano más elevado: situaciones y sentido.

d) ¿Admitiremos una *función racional* del lenguaje? Nos hemos obligado a distinguir la forma lógica del pensamiento y su forma lingüística (la de la lengua considerada como forma). La forma lógica se obtiene por elaboración a partir del lenguaje, pero exige una actividad determinada, especializada, que opera sobre éste, que lo reduce. Se ha hablado de "logemas", unidades lógicas, lo mismo que de "melemas", unidades de expresión musical, o de "deliremas", unidades mórbidas. Estos excesos caricaturizan la combinatoria generalizada a que se llega, bajo la protección del estructuralismo. Desacreditan la ideología que las cubre. Al mismo tiempo, muestran su orientación.

Es indiscutible que existe en la lengua una racionalidad difusa, confusa. ¿De dónde proviene? De las actividades que funcionan en la práctica social. ¿Se trata del trabajo, de su organi-

zación y de su división, de las técnicas utilizadas? Sin duda, pero también de las acciones ejecutadas por los grupos, de sus tácticas y estrategias. Y de otras instituciones. De tal modo, la racionalidad difusa se concentra en el Estado, en la filosofía, en el arte. Por último, allí donde el lenguaje parece racionalizarse a lo largo de su historia —en las sociedades europeas occidentales—, es un rasgo que le viene del carácter de dichas sociedades. Por lo demás, este carácter debe ser explicado. No podemos olvidar que el *sentido*, en numerosas situaciones, no fue o no es el de la organización racional, como no es el de la felicidad (individual o colectiva). Estas sociedades —¿quién lo ignora?— han tenido o quizá tendrán estilos, presentes en las obras, más que una racionalidad.

Por consiguiente debemos limitarnos a decir que el lenguaje, en nuestras sociedades, lleva y sostiene una elaboración racional. ¿Quién realiza esta elaboración? El lógico, cuando encuentra la forma lógica, y también el filósofo y el sabio, cuando se formulan conceptos, pero igualmente el hombre de Estado, cuando perfecciona el aparato político, el economista cuando trata de organizar la producción. En una palabra, la inteligencia (el entendimiento) analítica, que se inserta en la práctica, que elabora conceptos por medio del lenguaje. Los matemáticos elaboran un lenguaje no "hablable", totalmente escrito, que desarrolla las propiedades del lenguaje-objeto, sistema de ideogramas sustitutivos (Georges Mounin), que funciona sin recurrir a las lenguas vivientes, con reglas *sintácticas* (combinaciones) y *semánticas* (interpretaciones con vistas a un regreso a la experiencia en un dominio). Los lógicos construyen un metalenguaje que no tiene relación con las lenguas reales, ni siquiera con el metalenguaje de los lingüistas. En cuanto al escritor, elabora su materia prima, el lenguaje, en dirección de la obra literaria (no del concepto, el sistema o la institución).

La razón dialéctica supera estas elaboraciones porque muestra, y en la medida que lo muestra, el movimiento por medio del cual el lenguaje se supera a sí mismo. En ese sentido la racionalidad que incluye es superior (aunque menos elaborada) a la de las instituciones, al Estado, al arte, a la filosofía, a la planificación económica. Es una fuente, una base, un fundamento de los mismos. En el seno de la praxis, verdadero fundamento y fundamento de lo verdadero...

¿La *función expresiva*? Los teóricos que la admiten confunden dos aspectos del lenguaje. Para unos las palabras y sus agrupaciones "expresan", confusa o metafísicamente, un pensamiento prexistente. Hemos eliminado esta tesis, que sólo se basa en postulados filosóficos o teológico-filosóficos. Para otros, la función expresiva remite a las emociones, a los estados afectivos del "sujeto" hablante. Pero según nuestro esquema, se trata aquí de una *dimensión* del lenguaje, más que de una función: la dimensión simbólica.

En cuanto al hecho de que palabras y frases pronunciadas "expresen" la situación de quienes hablan, más allá de sus intenciones, que revelen lo que ellos ocultan, lo vinculamos con la función situacional, más que con una función "expresiva" distinta.

En la medida en que los símbolos asumen una función, se trataría de la de separar el discurso de la trivialidad. El estadístico puede disponer las palabras y grupos de palabras por frecuencias. De tal modo encontrará lo que hemos denominado la ley no trivial de la trivialidad (la curva de Zipf). Está en su derecho. La trivialidad existe en exceso, y en rigor resulta muy notable que tenga su ley: la del discurso trivial, alineado sobre los objetos, obediente a la ley de las cosas, objeto él mismo. Aquí sospechamos que el aburrimiento obedece a leyes, lo mismo que la trivialidad, en tanto que quizá alegría y el placer se escapan a las leyes. El símbolo interviene para mezclar los naipes. Un término espantosamente trivial (el padre, padre, papá) se cargará de una afectividad inquietante, inclusive patológica. En el seno de la trivialidad cotidiana, no será ya trivial. El simbolismo desmiente una racionalidad trivial, la del sentido común, dirección de caída en el discurso y el parloteo. Desmentida, en ocasiones demencia. Si los símbolos antiguos degeneran, si no los relevan otros más nuevos, se hace difícil evitar la trivialidad. En el sueño puede reaparecer lo que ha desaparecido del lenguaje, lo que el discurso trivial no conservó. Es difícil admitir que esos elementos simbólicos se encuentren sistematizados como en un lenguaje. Lo importante sería más bien el resurgimiento de símbolos privilegiados, y ello en forma propia de cada individuo: secuencias deshilvanadas, irrupciones bruscas. Cosa que implica ciertos caracteres del sueño, como el retroceso, la mezcla de palabras y de imágenes, la oprimente incoherencia, el infanti-

lismo o el arcaísmo. De ahí las trampas del sueño, que relata y engaña, que dice la verdad y miente, que revela una situación y acumula los velos.

Nuestro estudio sociológico toma de las estructuras varios aspectos del lenguaje. Los trasfiere a la *forma* y a las *funciones* claramente distinguidas. ¿Qué queda a las estructuras propiamente dichas? En nuestra opinión, lo que elabora la teoría de la información: el par redundancia-información, cantidades inversas mensurables (en *hartleys* o *bits*). ¿No es esta una propiedad estructural, sin discusión posible, del lenguaje: implicar una redundancia, aportar una información? Y ello aunque la información censurable difiera de la significación y del sentido, y aunque resulte de la trasmisión, por *señales*, de un mensaje constituido por *signos* [20].

EL LENGUAJE

A) *Forma y análisis formales:*

a) *niveles*: fonema, monema, frase
unidad no significante
unidad significante
ordenamiento de unidades significantes. *signo*: significante
significado
valor
sentido

b) *dimensiones*: simbólica, paradigmática, sintagmática

c) *frecuencias*

B) *Funciones*

a) *relacional*: como parte central del campo semántico global y del conjunto de los campos semiológicos.

b) *acumulativa*: como tesoro, depósito, fondo común de la experiencia adquirida, que permite la acumulación.

c) *situacional*: "expresión" de situaciones individuales o colectivas.

C) *Estructura*

Información-redundancia.

[20] Cf. G. Mounin, *Linguistique et théorie de l'information*, Cuadernos de ISEA, marzo de 1964.

CAPÍTULO VIII

LA FORMA MERCANCÍA Y EL DISCURSO

LA MERCANCÍA COMO FORMA

Hemos reservado para el final, dada la importancia que le atribuimos, el examen de la forma de la mercancía (con la del dinero, que no se distingue de ella).

Se puede encarar en forma crítica la obra de Marx, afirmar que "refleja" la segunda mitad del siglo XIX, más que al siglo XX en su ascensión dramática y sus innovaciones. Por el contrario, se puede pensar que el análisis del mundo moderno no puede prescindir de Marx y del marxismo. Poco importa. Sólo consideramos lo siguiente: su exposición de la mercancía sigue siendo la única que explica algunos hechos muy sencillos. ¿Qué diferencia hay entre este objeto que tengo entre las manos (libro, joya, paquete de cigarrillos) y que me pertenece, y el mismo objeto detrás de un vidrio, en un escaparate, cerca de mis ojos y de mis manos, inaccesible? Es el mismo objeto, y no lo es. ¿Qué metamorfosis sufre? ¿Por qué aventuras *abstractas* pasa, pues no modifica su materialidad?

¿Cómo el mismo objeto puede ser alternativamente cosa (en mis manos) y signo (en el escaparate)? ¿Qué significa y en qué sentido entra, cuando es signo y no cosa? Interrogaciones sencillas, que podrían formularse a cada instante y para cada uno, pero que no se formulan con frecuencia.

Retomemos el célebre análisis de la mercancía, al comienzo de *El capital*. Empezamos su examen mostrando en él un procedimiento reductor, pero que penetra en el objeto en lugar de destruirlo.

Las mercancías poseen una forma valor, que se opone a sus materialidades contrastantes, a sus cualidades naturales. La co-

posición de esta forma quiere dar la *génesis* de la forma monetaria, enigma de la economía política.

La relación de valor (de intercambio) entre dos mercancías proporciona su expresión más sencilla. Escribamos $xA = yB$ (una cantidad x de mercancía A equivale a una cantidad y de mercancía B). Por el solo hecho de postular esta equivalencia, de apreciar a A con relación a B, sustraemos a xA a su existencia material: a la materialidad, al uso. Hacemos entrar a xA en relaciones muy distintas de su "realidad" inmediata, en otro orden de existencia. "El misterio de esta forma de valor se encuentra en esa forma simple —escribe Marx—. Pero la dificultad se encuentra en su análisis." xA, e yB, su equivalencia, su relación, implican e indican un contenido: relaciones sociales, en especial una división del trabajo y un trabajo, que no aparecen como tales en la forma. Ese contenido, lo sabemos, es reducido (separado) por el procedimiento inicial.

Esta forma es doble. La primera mercancía (xA) expresa su valor en la segunda (yB), que sirve para dicha expresión. "La primera mercancía desempeña un papel activo, la segunda uno pasivo. El valor de la primera es expuesto como valor *relativo*, la segunda funciona como *equivalente*", afirma el autor de *El capital*, quien precisa esa dicotomía formal: "La forma relativa y la equivalente son dos aspectos correlativos, inseparables, pero al mismo tiempo extremos opuestos, excluyentes uno respecto del otro, es decir, polos de la misma expresión del valor. Se distribuyen siempre entre las diversas mercancías que dicha expresión pone en relaciones".

De tal manera la cosa (libro, azúcar, etc.), sustraída a su existencia monótona de cosa aislada, entra en relación con otras, con muchas otras, e inclusive con todas las cosas reales y posibles, pero a través de una cosa primera, una vecina, mediación indispensable. Al enfrentarse, constituyen la unidad de una forma; pero dicha forma se desdobla. Los dos objetos no desempeñan al mismo tiempo el mismo papel. Entran en la unidad de una diferencia, en una polaridad cuyos términos se suponen y se oponen, se incluyen y se excluyen. En la diferencia hay reciprocidad, sin que desaparezca. Si digo: "Quinientos miligramos de azúcar valen un traje", puedo invertir la proposición; subsiste la diferencia, no sólo entre la materialidad y el uso de los dos objetos, sino entre su posición en la forma. La primera nombrada se

convierte en mercancía por la segunda, y se mide por ella. La segunda constituye a la primera en mercancía, y le sirve de medida. Introduce la *cantidad* formal en la primera (que hasta entonces sólo posee una cantidad material: kilogramos, metros, etcétera), y por lo tanto la conmensurabilidad en su otro aspecto, el del intercambio. Dos cosas materiales sin relación entre sí, nacidas de las necesidades a las cuales responden, se vuelven súbitamente *iguales*. Una vez promovida esa manera, la primera mercancía no cuenta ya (momentánea pero perdurablemente) como objeto correspondiente a una necesidad, a un uso: como "bien". Elevada al rango de mercancía, trasmite a la segunda esa dignidad, si puede decirse así. El valor de uso se reduce a la manifestación de esa abstracción contraria a la materialidad: el valor de cambio, la "forma valor". La oposición entre valor de uso y forma valor se revela así en una relación "en la cual A, cuyo valor debe ser expresado, sólo se postula inmediatamente como valor de uso, en tanto que, por el contrario, B, en la cual se expresa el valor, sólo se postula inmediatamente como valor de cambio" (Marx).

De tal manera reconstituimos, con Marx, en abstracto, el proceso por medio del cual se constituye una *abstracción real*: una forma dotada de existencia social. La forma, esa unidad en la diferencia, no se mantiene ahí. Su carácter es, por así decirlo, contagioso. En cuanto un bien se convierte en objeto de cambio y adquiere esa forma, la adoptan otro objeto, y luego otro y otro más. Poco a poco, todos los bienes se convierten en objeto de cambio, sin limitación posible. Constituyen una cadena, se afectan unos a otros, en ese carácter: la intercambiabilidad por equivalente (efectiva o supuesta). Es la forma valor total o desarrollada. Esta forma total sólo se manifiesta en acto de modo fragmentario, en encadenamientos parciales, cada uno de los cuales excluye al otro: grupos de objetos. Sin embargo, cada uno de estos fragmentos remite a la totalidad. La masa general de los bienes susceptibles de cambio no es jamás actualizada. Sin embargo se mantiene virtualmente presente. Pesa sobre los grupos de objetos y sobre cada uno de ellos, pero cada objeto se evalúa respecto del conjunto, por intermedio de un grupo restringido (por ejemplo, los cereales con relación al trigo). En la forma general así constituida, cada mercancía expresa, pues, su valor doblemente: 1) de una manera simple, en una relación con

otra o con algunas otras mercancías; 2) en una relación compleja con el conjunto de las mercancías (bienes promovidos a la forma mercancía).

Hay, pues, una especie "de obra común de las mercancías en su conjunto" (Marx). Este razonamiento, que sigue las consecuencias de la forma, pone en evidencia el punto siguiente: "Las mercancías, que desde el punto de vista del valor (de cambio) son cosas puramente sociales, sólo pueden expresar esta existencia social por una serie que abarque todas sus relaciones recíprocas". Por consiguiente, su forma valor debe ser socialmente validada y consolidada.

Tal será el papel del *dinero* (de la moneda, primero en especie, luego en metal precioso). La forma general del valor incorporada a un objeto privilegiado muestra que de tal modo manifiesta la existencia social del *mundo de la mercancía.* La forma adquiere consistencia, se postula en un objeto único, adquiere la autenticidad social indiscutible. El dinero es un objeto aparte: mercancía suprema, signo de intercambio de todas las mercancías, las implica a todas; las domina a todas, en la medida en que existen. Condensa el conjunto; al mismo tiempo, las excluye a todas, se intercambia aisladamente, dinero por dinero.

Adelantemos algunas objeciones de orden filosófico. Es evidente que la cosa, el "bien" *como objeto*, existe de manera sensible, material: fuera de las conciencias. *Como producto*, no existiría sin las actividades humanas, sin una praxis, sin un trabajo organizado. *Como forma*, es decir, como mercancía, el objeto no existe sin las conciencias. Hay una existencia social, que le viene de las relaciones entre los objetos "promovidos" al rango de mercancías, y que entran en intercambio. Lo cual no quiere decir que las conciencias interesadas tengan del "valor" una conciencia adecuada: un concepto. Sólo el conocimiento —la ciencia económica— elabora dicho concepto. En tal o cual sociedad reina una conciencia incierta o inclusive ilusoria, una *ideología*, que aporta una representación de las cosas y de las relaciones humanas. Por lo demás, tal conciencia no es jamás enteramente falsa, en la medida en que se refiere a la praxis y en que satisface a quienes la tienen. Sólo el conocimiento, el de la historia, esclarece las ideologías, incluidas las representaciones mercantiles. Estamos más allá de la filosofía clásica, materialista o idealista. Se sabe que la argumentación de Marx va más lejos. ¿El contenido de la forma valor? Es el trabajo. Sustancia y

medida del valor, un movimiento dialéctico lo atraviesa. El trabajo es a la vez individual y social, parcelario y global, cualitativo y cuantitativo, dividido y productor de un promedio general (la productividad media en la sociedad considerada). No necesitamos seguir esta argumentación, ni entrar en las discusiones que provocó y todavía provoca [1]. De ello resulta que, según nuestro análisis, toda mercancía es un signo, pero que no es un *simple* signo. Lo mismo sucede con el dinero. Introducir aquí la arbitrariedad del signo y quedarse en ello, hacer del valor de cambio y del dinero ficciones convencionales, sería un error, incompatible a la vez con este análisis y con la teoría de las formas (incluida la del lenguaje)[2].

Tomemos ante nosotros un campo a la vez sensible y abstracto: el mundo de la mercancía. A su manera, es decir, en forma específica, constituye un sistema de signos, un lenguaje, un campo semiológico. Nos habla, ¡y con qué elocuencia persuasiva y compulsiva...!

Encontramos en él niveles de articulación. El objeto, el bien aislado, nada tiene de unidad significante. Se ofrece a la necesidad; un acto se lo apropia: el consumo. Su valor de uso sólo se define con relación a dicho acto. La forma imperiosa de la necesidad lo aprecia. No nos vemos remitidos de un significante a un significado. Nos mantenemos en lo inmediato, inclusive aunque la satisfacción sea diferida. No entramos en la abstracción del mundo de la mercancía.

Sin embargo el objeto se percibe, ante todo, en su relación con la necesidad. Sin dicha relación, nada nos dice; pero inmediatamente, bajo nuestros ojos, como mercancía, el objeto se convierte en signo. Une en sí el significante (el objeto susceptible de ser cambiado) y el significado (la satisfacción posible, virtual, no sólo diferida, sino dependiente de la compra). A partir de entonces oculta una dualidad interna, que remite inme-

[1] Indiquemos sólo que podríamos mostrar la parte de verdad que contiene la teoría denominada "marginalista", si concibiéramos el "mundo de las mercancías" por analogía (sin identificación) con el lenguaje. Quienes construyeron el marginalismo entendieron que el valor de cambio (relativo) sólo se atribuye a un objeto con relación a otros, lateralmente, etc., hasta llegar al último objeto considerado. Marx les reprochó que no tuviesen lo bastante en cuenta la reciprocidad: la forma equivalente, y que no fuesen hasta el final de la cadena: el oro.

[2] Cf. *El capital,* I, 1, 2 (final del capítulo).

diatamente a una lateralidad. En efecto, el objeto no recibe esa forma por separado, sino con relación a otro objeto, o a grupos de objetos, fragmentos del conjunto (los alimentos, los objetos La cadena de las mercancías se corta en secuencias, en unidades significantes: cada objeto con su valor de cambio, y los conjuntos de objetos, fragmentos del conjunto (los alimentos, los objetos domésticos, los muebles, las viviendas, etc.). En cuanto al sentido, es el del mundo de la mercancía o el de la mercancía como mundo: todo se compra y se vende. La cadena es ilimitada; los grupos que comprende pueden inventariarse, y cada uno permanece abierto (no limitado). Para cada objeto y cada grupo de objetos, el valor de cambio sólo se especifica por una doble confrontación: actual, con otros objetos; virtual, con la totalidad. La común medida general, la moneda (dinero), permite ese incesante enfrentamiento que engendra el movimiento perpetuo de la cadena de las mercancías.

No pensamos (¿hace falta insistir sobre este punto?) en identificar la noción de *valor* destacada por los lingüistas con el *valor* económico concebido por Marx. Bajo la homonimia, que en modo alguno autoriza la identificación, encontramos dos *formas*. Buscamos las analogías y las diferencias, las relaciones entre esas formas. No por ello convertimos la mercancía y el dinero en simples signos.

Pronto reconocemos las dimensiones de la forma. ¿La dimensión simbólica? Son el oro, las joyas, los diamantes, las piedras preciosas y su cortejo de imágenes chisporroteantes, símbolos de la riqueza y del poder que otorga. ¿La dimensión paradigmática? Son las oposiciones muy pertinentes de lo barato y lo caro, lo trivial y lo raro, lo corriente y lo precioso, lo cotidiano y lo excepcional, lo necesario y lo superfluo, lo cualitativo y lo cuantitativo, sistemas a través de los cuales las mercancías se dirigen a nosotros. Quizá convenga agregar las oposiciones entre lo artesanal y lo industrial, entre la serie y el modelo. En cuanto a la dimensión sintagmática, está constituida por las secuencias reales de objetos y de compras, en la cual una lleva a la otra: uno compra un traje, una corbata, una camisa, etc.

De tal manera los bienes, como mercancías, nos hablan en otra lengua que la que adoptan cuando los tenemos entre nosotros, a nuestra disposición. Esta última, la nuestra, nuestra habla, se la imponemos. La lengua de la mercancía nos es impuesta. Un

escaparate, una calle comercial, con sus tiendas, nos enseña muy pronto el lenguaje de la mercancía. Los objetivos, fetichizados, fascinantes, imponen la idolatría de la cosa, forma presentada fuera de su contenido, en la cual cada signo se une con tanta más fuerza al significado y al sentido del conjunto. Los actos de palabra —lo que hace el tendero detrás de su escaparate, cómo y por qué lo ha ordenado— nos dejan indiferentes, aunque podamos volvernos hacia ellos. El mensaje se dirige a los transeúntes. El lenguaje de los objetos no es inevitablemente sobrio. Laconismo y pobreza van a menudo juntos. No siempre. Un objeto magnífico y muy caro, bien expuesto, se basta a sí mismo.

Existe una retórica de los objetos. La exposición de los mismos así lo muestra. Utiliza todos los efectos posibles: simbolismos (objetos preciosos, oro y joyas), connotaciones, metáforas (objetos que recuerdan lugares, sucesos, placeres, alegrías), metonimias (partes de un conjunto tomadas por el todo), ordenamientos sutiles de grupos que no coinciden con los grupos habituales, ni con los encadenamientos de las compras. Cuando comprobamos semejante coincidencia, es porque ha faltado la imaginación; la retórica no jugó, no metamorfoseó las cosas.

Los mensajes de las mercancías pueden ser redundantes (repetirse, caer en la familiaridad, en la trivialidad grosera) o informativos (decirnos algo acerca de los objetos o de nuestras necesidades).

La lengua de las mercancías y el mundo de las mercancías nos introducen en el mundo de los objetos. No coinciden. El mundo de las mercancías presenta y representa a la vez más y menos que el de los objetos. Este último, más cotidiano, comprende "nuestros" objetos, "nuestras" cosas, "nuestras" propiedades. Comprende también objetos excepcionales: objetos técnicos, objetos estéticos. En cuanto al mundo de las mercancías, es por excelencia seductor, excitante, estimulante, inclusive fascinante. Es la atracción de la calle, o una de sus atracciones. Cuando falta tal atracción —en un "nuevo" conjunto urbano, o bien en el ascetismo socialista o que pasa por tal—, nos falta algo. Es una ausencia, la ausencia de las cosas y de los deseos. Cuando la atracción se vuelve demasiado fuerte y lo estimulante se convierte en fascinante, se produce una variante particularmente curiosa de la alienación. En ese estado de fascinación a que puede llevar la mirada, la mercancía expuesta (a las apetencias) no es

en verdad más que un signo, el de un goce prometido e inaccesible. Desaparecen el contenido (el trabajo humano) y el significado (la necesidad, la satisfacción de una necesidad). La mirada se hunde en el *significante* en estado puro, obsesivo, rayano en lo patológico.

Podemos considerar las mercancías como un lenguaje, pero específico. No puede definirse como "homólogo" o "isomórfico" del lenguaje verbal. Tiene sus rasgos propios. La negatividad no está ausente en él: el objeto sustraído de nuestras manos, presente y lejano, separado de la necesidad y estimulante del deseo, ¿no posee, por así decirlo, una característica negativa? El lenguaje de las mercancías, ¿no es a la vez fugaz e imperioso?

Debemos estudiarlo por sí mismo, como forma distinta de las otras, no sin relaciones entre sí. Cometeremos un error si partimos del lenguaje verbal para aplicar esas formas, funciones y estructuras al mundo de la mercancía. El problema aquí consiste en esclarecer el lenguaje verbal por medio de la mercancía y la lengua de las mercancías, y a la inversa, en esclarecer el mundo de la mercancía por el del lenguaje. Procedimiento que hemos seguido sin insistir en él. Por ejemplo, podríamos encontrar una especie de *lógica* de la mercancía. Es la del dinero, en las operaciones formales en las cuales éste ya sólo tiene que ver consigo mismo. La forma del intercambio se convierte a su vez en contenido, que permite encontrar una forma "pura", la de la "especulación" (financiera). Si la época es el dinero del espíritu, según el principio de las equivalencias (igualdad, identidad), ¿el dinero no contendrá la implacable lógica de lo "real", cuando y donde lo real se somete al dinero?

No avanzaremos más lejos en este *sentido*, que por lo demás da una verdad: el *sentido* del mundo de la mercancía.

Ésta, forma de un contenido (los objetos, productos del trabajo social), resulta de una larga elaboración histórica. Lentamente, con la división del trabajo, con la separación de la ciudad y el campo, se establecieron relaciones de intercambio. El pensamiento reflexivo forma también parte de un contenido (los actos, los objetos, las situaciones), es resultado de una lenta y larga elaboración, cada vez más metódicamente orientada.

¿Cómo no existiría, en una economía mercantil que tiene por eje el intercambio, una racionalidad inmanente, una finalidad

primero difusa, luego captada y reflexiva? Podemos esperar que existan encuentros e interacciones entre la forma de la mercancía y la del pensamiento reflexivo, lo mismo que entre dichas formas y la del lenguaje. Sin duda aquí, en la interacción de las formas, se sitúa la inteligibilidad hacia la cual nos guía, sin contenerla y sin estar dado en forma inmanente, el estudio del lenguaje. La racionalidad inmanente de la producción social organizada se adelantó a la racionalidad reflexiva (la del entendimiento) elaborada en el lenguaje a partir del discurso coherente. Si se quiere exponer la cosa de otra manera, se constituyó y formuló una racionalidad práctica (social), formándose por dos caminos: el del lenguaje, del logos, del discurso coherente, es decir, del intercambio verbal, y el del intercambio de objetos, de bienes, metamorfoseados por ese hecho en mercancía.

Debemos captar la unidad en la diferencia entre estos dos caminos. Para empezar, nuestro análisis nos permite postular y resolver un problema en el cual no se han detenido ni la curiosidad de los filósofos, ni la de los lingüistas. *¿Cómo se puede hablar de la mercancía, o hablar de las mercancías, de los bienes convertidos en valor de intercambio?* Este hecho, a saber, que el habla y el discurso tratan de los "bienes", que los objetos se convierten en mercancías y como tales entran en la cadena hablada, no parece asombrar a nadie. A tal punto es normal, "natural". Pero no nos parece que sea natural. No es evidente *a priori* que las relaciones entre las cosas puedan enunciarse en forma adecuada, que la mercancía pueda entrar en el discurso. Para que los hombres puedan *decir* estas cosas (o si se quiere, *hablar entre sí de esas cosas*, en forma *coherente*), es necesario y suficiente que los vínculos de estas cosas sociales correspondan a los de las palabras (y grupos de palabras). Hemos mostrado de qué manera las mercancías constituyen un lenguaje, específicamente, pero no de manera totalmente exterior al discurso. ¿No es así como el mundo de la mercancía pudo entrar en el discurso? ¿Desplegarse en él? ¿Convertirse en mundo? ¿Invadirlo todo y trasformar en mercancías inclusive a los seres humanos, a las conciencias en sus repliegues ocultos, a las ideas?

En Grecia, en Atenas, hacia el siglo v antes de la era cristiana sucedió algo muy importante: el nacimiento de una sociedad comerciante (o comercial). Hasta entonces el comercio había sido esporádico, mezcla de piratería, de saqueo, de trueques, de expe-

diciones militares que buscaban la conquista o la fundación de "colonias". Con esas características compuestas, el comercio griego permite el ascenso de una "talasocracia". En Atenas, y más generalmente en Grecia en ese período, el comercio no está sin embargo del todo integrado a la ciudad, cosa que sólo sucederá en la Edad Media, en Europa occidental. Se persigue a los mercaderes que tratan de instalarse en el ágora; se abandona el comercio a los metecos; el comercio marítimo tiene su sede en el Pireo, y no en Atenas, ciudad política y religiosa. Sin embargo, precisamente de la economía mercantil y marítima —del comercio y de las minas de plata— extrae Atenas su potencia y su brillo. Al mismo tiempo se instaura una democracia que resulta difícil comparar con las formas políticas modernas. Difiere de ellas considerablemente en sus límites; excluye de sus instituciones a los esclavos, las mujeres, los extranjeros. Por otra parte, es notablemente directa, basada en relaciones personales, en una comunidad relativamente pequeña de ciudadanos en la cual el individuo sólo vive por y en la ciudad.

¿Qué sucede desde el punto de vista que nos preocupa, las relaciones de la lengua y la sociedad? Se ha insistido demasiado, en nuestra opinión, en la escritura. Es cierto que las consecuencias de la escritura, inmensas, se desarrollan a través de los siglos y las civilizaciones, incluida la de Grecia. Las lenguas, leídas, se convierten en "objetos". La escritura es patrimonio de grupos primitivos, esbozos de clases: escribas, sacerdotes, administradores. Se la dota de un prestigio fabuloso: las Escrituras, las inscripciones, los textos sacro-sagrados. Por ello, convertida en cosa, la palabra parece eterna. Pero al mismo tiempo se puede examinar más libremente el texto escrito, separado del hombre (héroe, sacerdote, rey) que pronunció las palabras. Se puede profesar el escrito, quemar las tabletas, destruir las piedras. Se puede dudar del escrito o —lo que viene a ser más o menos lo mismo— especular acerca de él, interrogarse en cuanto a las relaciones entre los elementos de la escritura, las letras y las palabras. No está excluido que el examen de esos elementos (letras y palabras) haya constituido el origen del atomismo griego y de múltiples teorías físicas, fisiológicas, filosóficas. Este aspectos negativos y sin embargo henchidos de consecuencias tura, podría muy bien caracterizar al genio griego, en lo que aquí nos interesa. Lo esencial, sin duda, es que la palabra deja

de ser sólo la sede de la meditación y el medio (el intermediario) de la comunicación, para convertirse en instrumento. Se convierte en discurso, en instrumento de dominio, en medio de Poder. Por el discurso se llega al Poder, o se lo mantiene.

Luego, o más bien al mismo tiempo (¿cómo separar estos aspectos negativos y sin embargo henchidos de consecuencias "positivas", del genio griego?), la lengua se convierte en la de la sociedad comercial, de los intercambios de mercancías y dinero. Sin modificaciones fundamentales. La morfología parece no haber sido afectada. Los cambios siguen siendo de orden semántico (significaciones modificadas) y lexicológico (introducción de palabras y de grupos de palabras nuevos). De tal manera, el intercambio de mercancías entra en los intercambios de informaciones, en las comunicaciones directas de los sentimientos. El mundo de las mercancías se instala y domina el lenguaje, sin barbarizarlo. Ya hemos puesto el acento en este fenómeno asombroso y trivial, que supone a la mercancía una forma análoga a la del lenguaje.

Por último, y sobre todo, la lengua se convierte en objeto de comercio. *Se vende lenguaje*, en Grecia, y principalmente en Atenas. ¿Quién practica este comercio muy especial, pero de un alcance muy general: vender discurso, es decir, vender viento, palabras? Muchas personas, muy originales y activas: sofistas, retores y oradores, gramáticos, pedagogos, filósofos. Metamorfoseada en objeto por la escritura, convertida en discurso por la práctica política, la palabra se vuelve un bien precioso, una mercancía (a la cual sólo una competencia aguda, en la ciudad, en el ágora, permite fijar un "valor"). Retores, sofistas, gramáticos, pedagogos, se hacen pagar sus lecciones. El habla de Sócrates sigue siendo habla (no escribe), y no tiene valor mercantil. El Logos compra y vende, se compra y se vende, sirve a la ambición, permite el cinismo del buen hablador (Calicles en el *Gorgias* de Platón).

En esas condiciones, la lengua supera la etapa del lenguaje-objeto (sacralizado por la escritura). Se convierte en objeto social. Para la conciencia, ante la reflexión, surge como forma distinta del contenido (de lo que se dice, de aquellos a quienes se habla). Los gramáticos demuestran su funcionamiento, muestran su morfología y comienzan a enseñarlo por la forma, tanto como por el uso. La elaboración continúa en direcciones dis-

tintas, pero solidarias: la lógica, como forma pura de la coherencia del discurso; la retórica, como forma del empleo eficaz del discurso, para obtener ciertos efectos y resultados.

Con esos nuevos elementos, se produce una ruptura y las relaciones del lenguaje con la sociedad entran en una nueva fase. No debemos ocuparnos aquí de otros aspectos del "milagro griego", del "genio griego", a saber, el pensamiento científico naciente, la separación entre la poesía, el conocimiento, la filosofía. Sin omitir la tragedia y las artes plásticas. Estos aspectos no pueden separarse por completo de lo que estudiamos; se vinculan con la sociología del conocimiento, así como con la historia de la ciencia y de la filosofía. Recordemos, sin embargo, la idea de que el "milagro griego" pierde su misterio; es el genio de un pueblo político y comerciante (en las ciudades más notables), que se manifiesta en todos los dominios. Para comprobar el corte basta con comparar los textos de Heráclito (oscuros y ricos) con los de Aristóteles (precisos y pobres). Han desaparecido una ingenuidad y una autenticidad: las del habla. Se pasa de la palabra al discurso, de lo espontáneo a lo elaborado, de una actividad no dividida a una que se inserta en una división del trabajo (la actividad política, la científica), y la actividad filosófica figura, en esa división, en el plano especializado de la elaboración ideológica. El progreso no se realiza sin pérdidas.

Tenemos en este instante los datos de una comedia de cien actos diversos, cuyo escenario no es tanto el universo cuanto la conciencia (individual y social) de los seres humanos. Volvamos a enumerar dichos datos:

a) La mercancía se vuelve forma general del intercambio, de la trasmisión de bienes tangibles, de la comunicación por los objetos sensibles. Aporta su propio lenguaje, y ello de una manera doble: sensible y abstracta. Cada objeto se significa primero a sí mismo, y luego a los emparentados (grupos de objetos), y por último, a través de esas mediaciones, al mundo entero de la mercancía. Este mundo se despliega con su lógica, con los juegos y tretas que compensan el rigor trivializante del principio según el cual el intercambio sólo tiene lugar entre equivalencias. El hombre de la mercancía, el comerciante, se convertirá en amo del lenguaje, en profesor de lenguaje. Lo utilizará magistralmente: para introducirse y hacerse aceptar, para presentar lo que

ofrece, para cederlo lo más caro posible, para comprar en las mejores condiciones. Mentirá, inventará, relatará historias. El intermediario entre la gente y las cosas se apoderará de esa mediación, el lenguaje. Sabrá perfeccionarlo. Los pueblos comerciantes tendrán (ya las tienen en la época griega) las más hermosas historias que contar, la lengua más afinada y rica. No es posible excluir la hipótesis de que esa praxis no modifica sólo el vocabulario (los léxicos, inclusive el del comercio), sino a la propia morfología. La sociología del lenguaje debería retomar aquí, con otros métodos, los estudios comparativos (por ejemplo entre el catalán, lengua de un pueblo modelado desde hace milenios por el comercio y la "talasocracia", y el vasco, lengua de un pueblo de pastores y pescadores). En una palabra, la racionalidad del lenguaje y la de las mercancías se superponen, se refuerzan, se completan.

b) El lenguaje, convertido ya en objeto y separado del habla por la escritura, surge como forma y se elabora a ese título. Disciplinas altamente especializadas adquieren esa forma para su "materia". Durante largos siglos, casi hasta nuestros días, la retórica coronará, con la filosofía, la enseñanza; acompañará a la gramática, al comentario sabio de los textos escritos, a la exégesis; será el conocimiento del discurso. Como tal, está ausente desde su deterioro y casi desaparición. El vacío no ha sido colmado por la lingüística, aunque ésta se esfuerce en lograrlo. La retórica fue doblemente formal: como estudio de los cambios de significación de una forma fónica (palabras, no cambiadas pero trasformadas por los tropos: metáfora, metonimia, etc.), como estudio de la composición del discurso, del ordenamiento de las frases, del tono (mostrativo, demostrativo, meditativo, lírico, etc.), del estilo (oratorio, épico, narrativo, etc.), del movimiento hacia el sentido (elipse, parábola, hipérbole). La retórica, centro de la enseñanza, y por ello de la conciencia social, recibe un doble complemento: por una parte la erística, la sofística, la dialéctica en la acepción primitiva de la palabra, es decir, las artes y técnicas de la discusión; por la otra, la lógica, ciencia y técnica de la coherencia, conocimiento de la estabilidad en el discurso y en las cosas, a la cual es preciso referirse para no extraviarse inmediatamente en la retórica y la erística.

c) En forma correlativa, la lengua y el lenguaje, o más bien *el discurso*, se convierten en instrumento de poderío. Si la con-

ciencia individual de los filósofos y de los moralistas protesta al buscar la autenticidad de la palabra y el rigor en la demostración, los hombres de acción y de Estado toman en sus manos el instrumento y lo utilizan. A la retórica de los literatos, a la crítica de los abogados, agregan sus propias figuras: giros (ideas, situaciones), rodeos (leyes, actividades), reticencias, énfasis, etc. La elocuencia o la falta de elocuencia política tienen sus leyes y sus secretos, fáciles de atravesar, difíciles de percibir.

d) Al mismo tiempo, el discurso (escrito o no) se convierte en mercancía. La imprenta acelera este proceso. La forma lingüística y la forma mercancía se encuentran aquí sin coincidir. El texto impreso, que sigue de cerca a la imagen, entran en los campos que constituyen el mundo socialmente sensible. La forma abstracta y mediata de la legua-objeto, que desaparece con lentitud en las piedras e inscripciones, encuentra una existencia tangible: el cartel, el periódico, el libro. Reproducible indefinidamente, y cada vez mejor (por la imprenta, por el disco, etc.), el discurso entra con lentitud, pero de manera irreversible, en el paradigma de la mercancía: barato o caro, trivial o precioso, indispensable o superfluo.

Por consiguiente, sobre el discurso, desde hace siglos, se ejerce una constelación cambiante de formas y expresiones. Y ello más aun en el nivel más elevado, el del sentido, que en el de las significaciones. El discurso del tendero era pobre, el del traficante cauto, el del viajante de comercio pintoresco. El discurso del cortesano fue prudente, elocuente y redundante el del tribuno, reservado el del campesino, abundante el del intelectual, informativo y cauteloso el del periodista, etc.

A través de estas peripecias, los simbolismos iniciales se alejan, se pierden, pero conocen bruscos resurgimientos. En el empobrecimiento, en la disgregación del discurso, sucede que se vuelva a ellos; se los retoma o se los reaviva, se los resucita (o se intenta resucitarlos) con sus cortejos de mitos y de imágenes que hablan directamente a los sentimientos y provocan emociones. Ora se los respeta, ora se los utiliza sin escrúpulos.

De la palabra a la charla (al discurso)

Esbocemos una historia del discurso, es decir (según nuestra definición), del lenguaje como forma utilizada entre las otras, y sometida a sus influencias.

En Grecia, poco después del surgimiento de la forma (el Logos), el pensamiento y el conocimiento llegan a su culminación y luego declinan. La cultura latina construye un formalismo jurídico desconocido por los griegos; si se deja a un lado este elemento, ¿qué fue, si no, la declinación de la cultura griega bajo la presión del discurso político? Los latinos llegan a la cúspide de su cultura y de su lengua literaria en el período oratorio ciceroniano, demasiado famoso. Este abuso de la retórica no terminará en la Edad Media. Persistirá, pero en forma inconciente, con un enérgico regreso del pensamiento analítico, vinculado a la reanudación de las relaciones comerciales en la ciudad medieval.

La ideología, incluida la filosofía, degenera hacia finales del mundo antiguo en logografía, en doxografía, estudios formalistas de los discursos, de las definiciones, de las opiniones, de las citas.

En ocasiones el pensamiento reflexivo, que se reduce al discurso sobre el discurso, preciso y pobre, reúne sus fuerzas. Retrocede hacia sus fuentes: la palabra, la poesía-acción, la *poiesis,* que trata de apropiarse directamente el mundo. Reaviva los símbolos, se ofrece simbólicamente un festival de símbolos. Cierto pasado, reanimado, es al mismo tiempo festejado y liquidado. Las primeras de esas fiestas, regreso al pasado, rito fúnebre, última fulguración de los mitos y de los símbolos, ¿no fueron tales la tragedia griega y los *Diálogos* de Platón? Después, mucho tiempo después, apareció el pensamiento estoico. Y la reanudación de todas las imágenes míticas, sincréticamente, en el cristianismo, en sus comienzos. Así mueren, nacen o renacen los dioses, a través del lenguaje y los discursos.

¿La Edad Media? Fue la época de los discursos ideológico-políticos, regidos por ese Estado, vasto y poderoso, que es la Iglesia. La ideología se apoderó —sometiéndolos formalmente al Logos latinizado— de los simbolismos cósmicos. La expresión de los sentimientos, en el lenguaje vulgar, huía, por su parte, hacia los simbolismos de la naturaleza animal y hacia el tono narrativo-legendario. Por lo demás, el racionalismo práctico de la sociedad comercial, es decir, el entendimiento analítico (intelecto o inteligencia), penetra en la lengua. Al nivel del sentido, digamos: la lengua, en Francia, evoluciona hacia la construcción que será la del francés moderno. Dejemos una vez más a los

lingüistas la ocupación de buscar cómo se ejerce esta influencia al nivel de los significantes y las significaciones (semánticas), de la morfología (oposiciones paradigmáticas formales), de la sintaxis (conexiones).

Saltemos al siglo XV. Entonces se produce el estallido. El discurso vuelve a sus fuentes natales: palabras, símbolos. Rica en todas sus dimensiones y recursos, la lengua francesa, en plena juventud, explora un mundo (con más exactitud, un cosmos) en el cual no están ausentes el hombre, el individuo y la sociedad, el conocimiento y la acción. La palabra rencontrada domina al discurso impreso. El hombre de ese lenguaje renovado, robusto, fresco, es Rabelais. Retoma, llevándolos hasta la epopeya, los relatos medievales. Rencuentra, confundiéndolos según el proyecto de los renacentistas, símbolos antiguos, mitos, dioses paganos, divinidad cristiana. La figura del Rey-Gigante contiene los simbolismos cósmicos. Fiesta en honor del pasado concluido, al cual liquida de esa manera, la obra rabelaisiana anuncia también los tiempos por venir: el poderío del pensamiento, del conocimiento, de las técnicas.

Este impulso que une lo pasado, lo actual, lo posible, no puede mantenerse mucho tiempo. Desde la segunda mitad del siglo, a partir de las guerras de religión, interviene el poderío político. El Estado centralizado comienza la limpieza minuciosa de lo que se le escapa. La lengua, la palabra poética, vuelven a convertirse en discurso político cauteloso, prudente. En la articulación: Montaigne.

En el siglo XVII, el rodillo compresor del Estado aplasta las diversidades regionales, el sabor del lenguaje directo. El gusto remplaza a la vitalidad. Noble, soberano, el discurso obedece a reglas retóricas confesas u ocultas. Así como a reglas formales de composición (las tres unidades). Existe lo que se puede decir y aquello que no se dice. ¿La tragedia francesa? Es una tragedia política que emplea un discurso político severamente depurado. Expone los dramas del poder, las pasiones y los fracasos de los hombres en el poder. Se sitúa en el plano del Estado, e imita de lejos a la tragedia griega, que tenía otras motivaciones, pero que también fue presidida por el nacimiento de un Estado. La fiesta en honor del pasado lejano, esplendor de lo realizado, ceremonia fúnebre y solemne, falta en nuestra tragedia clásica. El Estado no ama la verdad histórica, ni la liquidación de los antepasados.

Ni la búsqueda del sentido: lo da, lo fija. ¿Dónde buscar esa fiesta real? ¡En Shakespeare, no en Racine!

Luego de algunas decenas de años de un vacío en el cual reina el derecho divino, el siglo XVIII reinventa el habla, el lenguaje, más allá del discurso empobrecido, al renovar el pensamiento crítico. En ese plano reaparecen el sentido, la búsqueda y la persecución del sentido. El hombre que reinventa el lenguaje es Diderot. No en su teatro, con el cual cae en una modalidad particularmente sospechosa y degenerada del discurso, la predicación moralizadora, sino en las obras inéditas durante su vida, y sobre todo en las cartas a Sophie Volland, en las cuales resplandecen, más allá de la literatura y de la escritura, la palabra directa, el calor luminoso de la comunicación; en una palabra, la presencia. Para entender la escritura de J.-J. Rousseau, el porte y el tono de sus frases, su organización, el historiador no debe dirigirse, según nosotros, sólo al lenguaje; tiene que recurrir a la música, y en particular a la melodía, su dimensión simbólica [3].

El gran período revolucionario sólo da lugar a un discurso político bastante convencional (perdone el lector este juego de palabras involuntario). La imitación de la antigüedad hace estragos en la expresión verbal, lo mismo que en la vestimenta; la retórica ciceroniana inflige al discurso una apariencia que contrasta con la efervescencia de la conciencia, de las instituciones y las actividades. En nombre de la latinidad, es decir, bajo la égida del Estado y del derecho en vías de elaboración, el jacobinismo y el clasicismo se combinan extrañamente. Cosa que permite explicar la esterilidad de esa época en las creaciones dependientes del lenguaje (teatro, poesía, novela).

Luego de lo cual los hombres que quisieron emplear el lenguaje para una comunicación y para una obra se encontraron al pie del muro, frente a una tarea sobrehumana. El discurso político, el discurso vendido (propaganda, periodismo), el discurso comercial (publicidad naciente), el Código y los codificadores, convergieron para asfixiar la palabra. Se sabe que los románticos encontraron un recurso: el uso y el abuso de los símbolos. Al reani-

[3] Recordemos brevemente que Rousseau, autor de composiciones musicales, escribió un notable *Diccionario de música,* raramente consultado por los historiadores. Las controversias entre melodistas y armonistas llegaban entonces a su paroxismo. La melodía quería estar cerca de la voz, de la naturaleza, de la expresividad afectiva.

marlos, pudieron llegar a quienes eran afectados por el orden nuevo surgido de la revolución: las mujeres, la juventud, los "intelectuales". Comulgaron, se comunicaron en los símbolos, lugares comunes, en el culto de las ruinas, de los lagos y de la luna. Género en apariencia titánico, que exige recurrir al genio y poner el genio en escena; género, en rigor, irrisorio. Los grandes y viejos símbolos, la luna, las estrellas, el sol, el cielo, la tierra, las tinieblas y la luz, sin cesar conjurados, no se vuelven por ello más vivos. Ya no volverán a ser lo que fueron para los pastores nómadas. ¿Cómo galvanizarlos? Por medio de una retórica exasperada, por la exasperación de la retórica, que lanza sus últimos destellos.

Pero no es ese el único sentido del romanticismo. Hubo también la reanudación de las aspiraciones revolucionarias, la protesta de las almas y los corazones sensibles ante la sociedad burguesa salida de las grandes promesas y de las grandes proezas de la revolución. Hubo las reivindicaciones de aquellos a quienes se dirigía el romanticismo, a quienes tocaba, y que formaban una especie de sociedad secreta, semiclandestina, en el seno de la sociedad burguesa. A pesar de estos aspectos, en los cuales se podría poner el acento, y a través de ellos, hubo exhibición fascinada, teatralización ritualizada, énfasis e hipérbole. Por último, los románticos y el romanticismo se vendieron muy bien, muy caros. La sociedad burguesa había reabsorbido la oposición romántico-retórica.

¿Quién revela el sentido del hombre de esa época, porque lo contiene? Sin duda alguna, Victor Hugo. Difícil de apreciar. Portavoz del siglo, pasa de la reacción monárquica a la democracia avanzada. Siempre a la cabeza. ¿Cree cambiar el mundo, y ante todo el lenguaje? Es posible. Esperanza ingenua de hombre de letras. Hugo renueva el lenguaje a partir del discurso trivial. ¿De qué se jacta? De haber puesto el gorro rojo al viejo diccionario. Lo cual limita sus ambiciones a las metáforas y al léxico. Toma el repertorio, lo galvaniza por medio de connotaciones desencadenadas: su retórica. Un monstruo, el primero, cronológicamente, entre los monstruos sagrados. El hombre de letras. Nada existe para él, a no ser en y por la escritura, para y por la literatura. Vive para escribir. No se conforma con querer decirlo todo, con pretender que todo está por decir y con pensar que decirlo basta para la revolución. Lo que vive, lo vive escribién-

dolo. Lo tiene ya en literatura, en estado naciente, en su cabeza, en el momento en que lo vive: amores, duelos, acciones. Semejante monstruo sagrado provoca un horror sacro, bautizado retóricamente: admiración.

Mientras Victor Hugo comienza una carrera gloriosa que continuará hasta los comienzos del siglo siguiente, Stendhal escribe con modestia. Habla de su proyecto de felicidad, relata sus fracasos. Se acerca con limpidez a una palabra auténtica, a la vez soliloquio lúcido y diálogo con el lector, en *Henri Brûlard,* escrito más allá de la escritura. Habla un hermoso lenguaje, el de la belleza agonizante. Stendhal y Balzac imitan (o creen imitar) el Código. Balzac emplea, por instinto y por observación, los discursos y las jergas de todos los personajes ya codificados por la sociedad burguesa. El discurso trivial de Birotteau, de Gaudissart, interesa más allá de la belleza, cuando lo encontramos *escrito.*

El mismo movimiento se advierte hasta llegar al surrealismo (incluido): vuelta a los simbolismos ante la chatura del discurso, reactivación de los símbolos deteriorados, retórica. Más las aspiraciones a una vida nueva, en un intento por restituir la palabra y la comunicación directa. Pero la alquimia del verbo sólo convierte en oro al verbo. Al oro del verbo poético responde el plomo del discurso. La vida no ha cambiado. No hubo "vida nueva" luego de las tentativas de revolución poética. La sociedad existente absorbió el surrealismo, lo mismo que el antiguo romanticismo. No sin desquites del discurso cotidiano, trivial y por lo tanto hablado, irreductible a lo escrito, que se carga de neologismos, de locuciones de la jerga, de giros apropiados (el lenguaje de Céline).

Recordamos brevemente un vasto movimiento dialéctico (es decir, conflictual) entre estos dos términos: *la palabra, el discurso.* Y ello al nivel más elevado: el del *sentido.* Ese movimiento sólo trascurría en la búsqueda del sentido. Fuera de ella, el pensamiento reflexivo vuelve a caer al nivel propiamente lingüístico, sin tensión, sin historicidad, en el de las unidades separadas (discontinuas). La búsqueda del sentido, es decir, el acto de palabra, constituye la temporalidad lingüística de la cual sospechábamos desde hacía tiempo que se inscribe en el lenguaje. Dicha búsqueda sólo valoriza las contradicciones internas de ese movimiento, al tratar de resolverlas. A la inversa, no existe verdadero movimiento (y temporalidad), salvo en la búsqueda del sentido (en y por el acto de palabra).

Quizá no hemos definido bastante bien los términos, al distinguir el empleo que les damos del que les dan los lingüistas. Hemos estudiado el lenguaje como institución, con las consecuencias de este hecho en la realidad y en el concepto. El análisis sociológico retomó, confirmadas, modificadas —desde su punto de vista—, las adquisiciones y los conceptos de los lingüistas. Nos resta recordar un hecho humano importante. ¿Quién habla? Siempre un individuo. ¿A quién habla? A otro individuo, a otros y para otros individuos. Es claro que la noción de lo individual no queda por ello esclarecida. Una lingüística del habla no carece de dificultades, de paradojas. Sin embargo, quien toma la palabra es alguien.

El discurso, trivial, se desarrolla en la vida cotidiana: conversación, charla. Se sitúa cerca del mundo de las cosas, es decir, del mundo de las mercancías y del dinero. No tiene necesidad de otro "lugar común" que esa proximidad. Lo escrito, lo impreso, las imágenes, desempeñan un gran papel, pero el discurso sólo exige la lectura del "mundo de las mercancías", dado como serie de signos: los comercios, las grandes tiendas, las compras, la publicidad que provoca necesidades y deseos.

Se puede afirmar que sólo tiene lugar una verdadera comunicación cuando dos *hablas*, cada cual utilizando a su manera los materiales de la *lengua*, encuentran un *lenguaje* común, y por lo tanto un acuerdo, una trasparencia. En ese sentido, el lenguaje fue espontáneo, vinculado inmediatamente con el *habla*. ¿Cuándo hay discurso? Cuando el acuerdo, en lugar de lograrse en una tensión hacia la trasparencia mutua de quienes hablan, queda presupuesto. El discurso acepta "normas" prefabricadas, "valores" hechos de antemano, que pasan a las palabras. Es, por lo tanto, vehículo de redundancias, de significaciones y grupos de palabras (sintagmas) fijos. El uso de la lengua prolonga los "lugares comunes" previos, jamás puestos en duda. El discurso gira en torno de tautologías, pleonasmos. Así, las formas ideológicas, políticas, filosóficas, pesan sobre el habla para metamorfosearla en vulgaridad. Y más aun la forma adquirida por las cosas en el intercambio generalizado, es decir, en el mundo de las mercancías.

El discurso abandona y desdeña el sentido para mantenerse al nivel de las significaciones. Por lo demás, éstas, separadas de los valores y de los sentidos, se pierden durante las "conversaciones"

incoherentes, y saltan de una palabra a la otra, de un "sintagma fijo" a otro. Se suceden clisés, estereotipos, se encadenan más o menos bien. No se sabe ya encontrar las palabras para hablar de cualquier cosa grave. Y hasta hablar de ellas (del sufrimiento, de la muerte, de la alegría, del placer) parece un poco obsceno, cosa de mala educación. El discurso parece el triunfo de la "función referencial". En apariencia, es positivo y superiormente positivo, va de denotación en denotación, es lenguaje del buen sentido, de lo que se sobrentiende (las normas, los *patterns*, los "valores"). Es exacto, designa tal cosa o tal otra en tono declarativo, realista. Se opone a todo otro empleo de la lengua, como la prosa se opone con autoridad a la poesía, como la vida cotidiana a la fantasía que la compromete, como el hombre de buen sentido al delirante. El discurso se siente sólido, tanto más cuanto que el poeta, el fantasista, el loco, se niegan obstinadamente al discurso y se refugian en otra parte. Pero el discurso tiene *trampas*. Sin saberlo, cae en las emboscadas de la propaganda y la publicidad. Es *manipulado*, inclusive y sobre todo cuando rechaza con desdén esas presiones que utilizan el lenguaje.

El habla no puede intervenir en forma aislada por sí misma, como si descendiera de un mundo celeste, de un cielo, de una inteligibilidad suprasensible (de las Ideas platónicas o de la Idea hegeliana). El acto de nombrar y de decir sólo adquiere sentido cuando expone lo que nace en la praxis, o mejor aun, en la apropiación, por los seres humanos, de la "naturaleza" en sí, de la naturaleza que hay en ellos, de lo "existencial". Entonces el habla convierte en esencial lo que se esboza y se indica. La tímida o informe indicación adquiere simultáneamente valor y realidad. Lo insignificante se convierte en sentido. Por eso la obra de Marx tiene más alcance que la de Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra* es la irrupción de una Palabra que quiere ser *poiética*, e indudablemente sólo es *poética*. ¿Nacía lo Sobrehumano? ¿Se anunciaba la mutación? Nietzsche lo creyó así. Marx, a pesar de los acontecimientos anteriores, que ora confirmaron, ora invalidaron sus predicciones, parece haber explorado mejor el campo de lo posible y lo real.

No se trata, pues, de un misticismo de la Palabra, ni de un pensamiento discursivo opuesto al intuitivo. En lo que respecta al discurso, se trata, sobre todo, de la reducción efectiva, en cierta práctica, del lenguaje y del habla a la dimensión combinatoria

(sintagmática). El discurso, despojado de símbolos, incapaz de inventarlos, deja alejarse y embotarse las oposiciones (paradigmáticas) consideradas inquietantes. Se establece como norma social. Con las elecciones (paradigmáticas) y los símbolos, elimina la imaginación (pero no las imágenes, las de lo imaginario social). Desecha lo existencial, el dolor, el esfuerzo, la muerte, sin llevar hacia lo esencial. Se reduce a implicaciones en apariencia lógicas, a imbricaciones en apariencia coherentes, a combinaciones que dejan lugar a una especie de libertad e indiferencia: juegos de palabras, retruécanos triviales, disposiciones personales de trivialidades. Ilusiones, presencias... ausencias...

Al discurso se aplica demasiado bien el "principio de inmanencia", caro a los lingüistas que se mantienen en la orientación positivista-realista. En efecto, existe una inmanencia del discurso: memoria del discurso, referencia al discurso. Cada elemento remite a otro, cada signo a otro, sin comienzo ni fin, porque el discurso gira en un círculo. En ocasiones el acto de mostrar un objeto (con el "índice"), o de exhibir una imagen (un "icono"), interrumpe el discurso. No es una verdadera interrupción, ni la introducción de un contenido nuevo. Luego retoma su encadenamiento, que en el límite es pleonástico (repetitivo, tautológico). La referencia, en efecto, no es más que una función inmanente de la estructura, la de la trivialidad. Cosa que no es cierta respecto del lenguaje vivo, vinculado a un habla. Éste se desarrolla doblemente: implicando y explicando las situaciones; explicando los signos por los valores de dichos signos, y buscando su sentido.

Según nuestro esquema diacrónico (histórico), hicieron falta cuatro siglos de lento deterioro del habla, y el despliegue de las formas, para pasar del lenguaje vivo al discurso. Fue necesaria la desaparición casi completa de los símbolos, que nada remplazó. Fue preciso el deslizamiento del campo semántico global hacia la señal, para que se cumpliera el predominio de lo sintagmático (combinatorio-aleatorio). No sin resurgimientos ni compulsiones, registradas por ese sismógrafo que es la literatura. En términos sociales, lo paradigmático no desaparece. No puede desaparecer, mientras quienes hablan sean seres humanos. Se simplifica. Surgen algunas grandes oposiciones: trabajo y descanso, juventud y vejez, moderno y folklórico. Subsisten otras oposiciones, como entidades o esencias, semificticias, semivividas: virilidad y femineidad (cuando se borran la oposición y la di-

ferencia reales: masculino-femenino). La oposición "naturaleza-sociedad" se atenúa (lo mismo que la del sueño y la realidad). Otras oposiciones parecen afirmarse, tales como modelo-serie, público (o colectivo)-privado (no decimos individual).

Hoy la lengua sufre el doble asalto de la imagen y del discurso, en el cual éste acompaña a aquélla, la comenta, en una oscilación ya enunciada. La rebelión parece inútil. Escritores o escribientes aceptan el discurso, para partir de él. *El discurso se convierte en norma social. Rige los actos y las situaciones, lo mismo que los objetos. Se fetichiza. En lugar de referirse a alguna cosa —contenido, praxis, datos sensibles—, el discurso se convierte en el referencial para los grupos que no tienen otro vínculo que la conversación, pues nada los pone en relación con la actividad productora o creadora.* Vínculo común de estos grupos informales —las mujeres, los jóvenes, los viejos—, el discurso los nivela. Por él, el niño se vuelve precozmente adulto, y el adulto se infantiliza. Las mujeres se masculinizan y los hombres se feminizan. Todo tiende hacia lo neutro. Las significaciones abundan y es lo absurdo, pues el sentido ha desaparecido.

Así, luego de varias decenas de años, se entra en la situación conflictual cuya exposición nos sirvió de introducción: por un lado, fetichismo del lenguaje; por el otro, destrucción y autodestrucción. Como el recurso de los símbolos y los mitos se hacía cada vez más difícil, los proyectos de renovación se sucedieron sin resultado. Tipo: el surrealismo. Los escritores y los artistas se dividen y clasifican según su relación con el lenguaje. Unos van hacia la disolución, los otros aceptan el discurso. Otros buscan una retórica para animar al discurso. Se reacciona como se puede contra la trivialidad del discurso: proyecto de un arte total (lenguaje, música, belleza plástica de lo sensible), invención (fallida) de nuevos mitos y símbolos. En rigor, se consume en masa la herencia, y eso es todo.

En una palabra, el discurso es el grado cero de la palabra [4].

Se nos reprochará que introduzcamos una especie de mística

[4] Aquí se tuerce un poco el concepto propuesto por R. Barthes en su libro *Le Degré zéro de l'écriture* (Seuil, 1958). Más de una vez, con plena conciencia, hemos realizado tales modificaciones. Es un perpetuo procedimiento del pensamiento, sin el cual no existiría historia, ni desarrollo, ni fecundidad. Tampoco existiría semántica sin modificaciones de lo "denotado" por las palabras. Queremos dedicar otro estudio, más detallado, al deterioro del lenguaje en el discurso.

del Habla. ¡No! Debemos recordar que quien habla es alguien, y no un anónimo, ni (hasta nueva orden) una máquina. También tenemos que recordar que la referencia a los textos de Marx y a *El capital,* a Saussure y a la lingüística estructural, a los escritos de Leibniz y Hegel, a la imagen filosófica del ser humano, no agota el conocimiento ni la conciencia del mundo moderno. Marx no escribió sólo sobre filosofía, economía política, historia. Usó de la palabra. Después vinieron las palabras de Zaratustra y las de algunos poetas. Aunque no hayan sido escuchadas, aunque no hayan tenido eficacia, fueron pronunciadas. Se mantienen más que los escritos. La praxis no da asidero y contenido a la conciencia, como no sea a través de un individuo que habla: que toma la palabra. La creación de un objeto, de una representación, de una idea o de un concepto, sólo se realiza con y por la palabra. El acto de nombrar algo que no existe, que nace, es un habla. Por oposición al discurso, el habla es inicial y única. Luego se repite, se reproduce, se lee. Tan distinta de la información como de la significación, cercana al sentido, la palabra introduce lo nuevo. Se opone a la lenta caída (diferente de la entropía o pérdida de información) que culmina en el discurso. Es un *acto* y un *suceso* en el cual participan quienes han escuchado y entendido las palabras pronunciadas.

El habla, a la vez única y continua, ejerce una influencia que se mantiene tanto y en la medida en que se *perpetúa.* De tal modo se opone a la discontinuidad del discurso que pone en funcionamiento unidades discretas, no sólo las del lenguaje, sino las del pensamiento: temas sin relación, objetivos incompatibles. El discurso se deja cortar totalmente (por ejemplo en los *comics* y en las tiras dibujadas). Así corresponde al pensamiento analítico y a la actividad basada en técnicas operatorias. Se corta el proyecto de relato (las honradas aventuras del doctor Kildare, las extraordinarias peripecias del mago Mandrake) en unidades, en imágenes con sus comentarios. Es el triunfo de lo discontinuo, de lo "discreto", de lo atomístico, de los sememas o semantemas, del fraccionamiento de los objetos en operaciones, de las funciones en funciones elementales, de las estructuras en átomos, del trabajo en parcelas, de las representaciones en temas, de los sentidos en significaciones. De tal manera, el predominio del discurso se vincula, en forma indirecta, con las ideologías: operacionalismo, funcionalismo, estructuralismo. Y por ello con las actividades téc-

nicas, con la estrategia de grupos y de redes sociales difíciles de descubrir, ocultas pero eficaces.

El habla escapa a esas ideologías, aunque pueda crear ideología, tanto como lanzar una forma mágica, o inclusive nombrar una realidad nueva (acto que se ritualiza en los "bautismos").

En el discurso y por él, la comunicación queda a la vez asegurada y es insegura. Asegurada: la redundancia es enorme, el código es conocido por los destinatarios y los remitentes, así como el repertorio. Insegura: ¿pasará el mensaje? ¿Será captado? ¿Qué aporta? El fetichismo del discurso va acompañado por un fetichismo de la comunicación (que corresponde a la importancia de los *mass-media*). Este fetichismo, ya lo sabemos, reduce los hechos sociales y humanos a la comunicación en general; hace caso omiso de las condiciones concretas de la comunicación, de sus modalidades efectivas. Pero nunca como hoy la comunicación ha estado menos segura de sus caminos. El fetichismo de la comunicación va acompañado, pues, por el gran dolor de la soledad, por el fetichismo del discurso, por el deterioro del lenguaje.

En el habla y por ella, la comunicación es directa. Quien habla —en la acepción fuerte del término— inventa o redescubre el contenido del mensaje, afectivo o conceptual. Avanza en la trasparencia conquistada. El habla es *acontecimiento*, como la poesía. El discurso nada tiene de factual. En su discontinuidad busca su rutina.

El lenguaje degradado por el discurso provoca una tentación y unas tentativas: reanimar el discurso, arrancarlo de ese estado neutro. Es el papel de la retórica. Ésta retoma el discurso y trata de devolverle la vida, ya que no la de la palabra, por lo menos la de la "figura". Tentativa a menudo caricaturesca: la retórica sólo llega a una *mimesis* del habla. Es el hermoso lenguaje, dominio de los profesionales, expertos en literatura, que conservan esa belleza muerta en sus glaciares, museos imaginarios, manuales, extractos, trozos escogidos, sabias exégesis. La retórica parodia al habla. No puede devolverle el estilo. Solamente el habla ha fundado un estilo. Los ordenamientos sabios de la retórica utilizan con habilidad el *desenganche* entre significante y significado. Esta retórica se dirige a la vez a las significaciones (el *sentido* se le escapa, huye) y a las lagunas de las significaciones, a los signos que por un tiempo se separan de los significados.

Aquí volvemos a encontrar, vinculándola a la retórica publici-

taria y literaria (o seudoliteraria), la relación entre fetichismo y deterioro del lenguaje. La perpetua separación de significantes y significados permite la intervención de una hiperretórica, refinada, tramposa en segundo grado. Por consiguiente, hay abuso de los significantes. Nos hundimos en éstos. Se descubren las delicias de este abuso, que remplaza al de los símbolos en el romanticismo y al de la imagen en el surrealismo. Se consumen significantes. ¿Por qué atenerse a los contenidos, a los significados, es decir, a las necesidades, a los "bienes", a los objetos tales como son? Se saborea la publicidad por sí misma. Tal página es una obra de arte, tal texto un poema a la gloria de la Feminidad, de la Virilidad. ¿Los significados se pierden y las significaciones se borran? Entonces se procede a una inyección de significado. Se vuelve ostensiblemente hacia lo "real", lo "concreto", la práctica. Se dice que las palabras no son nada, que nada hay más real que lo real. Se entra en otro retorcimiento (en otro pleonasmo). El robusto campeón de la realidad gira como un caballo en el picadero.

El discurso se vende. Sirve para vender. Se manipula y permite manipular. La gente se divide entonces en manipuladores y manipulados; los papeles pueden cambiar y el manipulador se deja manipular. El discurso perfecciona así la alienación por el dinero y el mundo de la mercancía. Por lo demás, cuando se va al fondo de las cosas, no es él quien manipula y aliena; es la forma que ha capturado esa otra forma, el lenguaje, a saber, la mercancía, y que la convierte en discurso, en medio de persuadir, es decir, de vender.

El discurso consuma y concluye, en el dominio de la forma lingüística, el despliegue de la forma mercancía. Le agrega un elemento inquietante. Convertido en norma social, vehículo de los *patterns*, obligaciones y sanciones incluidas, el discurso no deja de ir acompañado por un *terrorismo*, encubierto o confeso. Ejerce una presión. Los papeles, las actitudes, las opiniones, se codifican socialmente por el discurso trivial. La "personalización", codificada según los *patterns* y según las "esencias" (la feminidad, la juventud, etc.), encuentra sus elementos en el discurso. Se construye según las indicaciones —insinuadas, sugeridas, jamás brutalmente impuestas— contenidas en ese discurso. Quien no se somete al discurso, no puede "realizarse" él mismo, ni hacerse entender. Es un "desviante", es decir, un enfermo, o una individua-

lidad. El discurso se vuelve institucional. Prohíbe el habla, que se vuelve clandestina.

Decimos que el discurso ejerce un terrorismo en el sentido de que exige el mantenimiento en el "grado cero". ¿El habla? Se rarifica: mucho más, es proscrita. Se vuelve ridícula u odiosa. ¡Cuántas cosas es preciso evitar decir, mencionar, a no ser (y ni aun así) en forma de alusión! El *standing* y el status social dirigen los discursos; lo mismo sucede con los papeles: hijo o padre de familia, adolescente o adulto, cliente o vendedor. Jamás se habla de esas "órdenes" invisibles. Así la comunicación (viva) y la circulación (de las ideas), ya difíciles debido al discurso, son invisiblemente controladas. No desde afuera, sino desde adentro. El discurso no garantiza en modo alguno el intercambio de sentimientos ni el del pensamiento. Sólo garantiza el intercambio de mercancías en el consumo, el mantenimiento de las reglas, la permanencia de los modelos.

El discurso sin respuesta es el terrorismo encubierto que se confiesa: la publicidad, la propaganda, la radio, la televisión, voz que discurre sin diálogo, mercancías cuyo consumo es obligatorio, so pena de un insoportable aislamiento. En el límite, el silencio: el de abajo.

El discurso recubre el lenguaje, en una dualidad que se agrega a tantas otras. El dualismo erigido en filosofía es falso, pero hay dualidades, escisiones internas de la conciencia y del ser humano. Esta entre otras: el lenguaje y el discurso, fragmentos separados del habla. Pueden mantenerse en contacto directo. La unión no siempre funciona. Las piezas del engranaje se separan. Entonces el hombre del discurso vive en estado perfecto. Ya nada siente; lo afectivo se aleja. Ese hombre sabe mucho, ha aprendido mucho; utiliza el discurso de lo que sabe, empleando palabras y significados Omite el sentido hasta olvidarlo. Se mantiene en pie por el discurso. Actúa por el discurso. Éste se convierte en el centro de la conciencia individual y social.

Acá vamos al encuentro de un problema que no resolvemos del todo. En la compleja relación entre habla, lenguaje y discurso se desarrolla un extraño escenario. Lo que rechaza el discurso y pasa atrás, al segundo plano, parece "profundo". Aparecen elementos significantes que no son sustancialmente distintos de los que ordena el discurso —palabras, sílabas disgregadas, imágenes—, y parecen lo que no son: misteriosos.

Rebote. Empalmes y desplazamientos en la conciencia terminan por constituir esa modalidad de la conciencia que se denomina "el inconciente". Según nuestro esclarecimiento, ¿qué es el inconciente? Tal como se manifiesta, como lo dicen los psicoanalistas, en el sueño y el ensueño, ¿no será el doble y el otro de la "personalización", perseguida en el discurso y el mundo de los objetos? ¿No será lo negativo, el otro lado del discurso? Lo inconciente sería, pues, lo insignificante más henchido de un sentido, pero lejano y ausente. Sería un lenguaje cargado de signos, quebrados, deshilvanados, rechazados al segundo plano. Lleno, en ocasiones, de reminiscencias ideológicas mal percibidas y entendidas, difiere del discurso. No es un discurso, sino un imaginario no vivido concientemente como tal, pero que se encuentra en la misma situación que la conciencia. Si llega a sistematizarse en torno de un viejo símbolo, sabemos lo que sucede: aparece un estado patológico. La semántica de "la conciencia" no coincide, entonces, con la del "inconciente". Es posible que este último permita encontrar en cada caso una simbólica individual, aislada, en residuos (función, si se cree a Freud, de las reacciones de defensa del "yo" contra las agresiones exteriores, con disfraz de lo que habría podido y debido sólo infiltrarse). Así entra en escena el psicoanalista, que puede o no llegar a una "catarsis" (purificación y trasparencia). Aquí no nos pronunciamos sobre el psicoanálisis como ciencia, arte o técnica. Comprobamos: el psicoanálisis se ha convertido en un hecho sociológico, cuyo contexto indicamos, a saber, el inconciente como hecho social. ¿La alienación? No proviene del lenguaje ni del habla, sino de un desconocimiento de la palabra y de un mal uso: el discurso. Por y en el discurso, la gente se ve alienada, separada de sus relaciones fundamentales (en la práctica, en la producción, en la creación de obras). Esta alienación general de la conciencia engendra un "inconciente" social, aunque siempre situado entre las bambalinas de la conciencia individual. ¿Cómo explicar de otra manera la oleada de irracionalismo provocada por la racionalidad del discurso, de la técnica, de las actividades operatorias? Sin duda hay falta de sentido, fracaso del sentido o desconocimiento. Y por lo tanto, caída en lo "inconciente", al mismo tiempo que en la trivialidad del discurso conciente. Por lo demás, podría ser que el regreso al habla fuese *desalienante*. Es el proyecto de los psicoanalistas y el de los poetas.

¿El remedio? ¿El recurso? No los proponemos. Excluimos el regreso a los simbolismos. La restitución de los antiguos símbolos define un romanticismo perimido. Preferimos una invención, una "poiesis" o palabra creadora. Se trata, ante todo, de una acción que en la praxis limita las pretensiones ilimitadas de la mercancía y de su mundo (y por consiguiente del dinero). Sin remplazarlos por las compulsiones "superiores" y los "valores" de la moral o de la política. Algunos lo intentaron; Nietzsche entre otros. Fracasaron. La profundidad triunfa; y nos veríamos tentados a formular este lema: "¡Cuidado con las profundidades! Desconfiad de lo abismal tanto como de lo celeste, de lo existencial tanto como de las esencias. Seguid siendo superficiales, es decir, manteneos en la superficie, cerca de lo que esclarece y de lo que es esclarecido. Siempre que se diga lo que allí sucede. La profundidad contiene trampas, sortilegios, imágenes maléficas. ¿Lo expresivo? ¿Lo simbólico? ¿Lo oscuro? Insístase en su aspecto relativo. Manteneos en la superficie: allí es donde los seres de la profundidad suben a respirar. Quedaos allí, siempre que denunciéis esa superficialidad incesantemente, con toda lucicidez, es decir, elucidándola. La superficie, lo superficial, es lo cotidiano, lo que se oye al hablar con la gente, lo que se ve en su vida. No se reinicie la aventura frustrada de los filósofos —Nietzsche, Heidegger, Bachelard—, de los poetas que se creyeron magos y profetas, de Freud, cuyo método se convierte en técnica y en patafísica. Aunque se trate de revolucionar el discurso por recrear el lenguaje, evítense las ilusiones de la metafísica y del antiguo romanticismo, que no pueden salir y jamás han salido del marco que querían romper. Sed superficiales, sin olvidar, sin embargo, la advertencia:

¡Hombre, ten cuidado . . . !
¡El mundo es profundo,
Más profundo de lo que cree el día!"

OTROS TÍTULOS DE LA EDITORIAL PROTEO

Colección Perfil del Tiempo

Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir: *¿Para qué sirve la literatura?* (2ª edición)

Paul Eluard: *Antología de escritos sobre el arte* (3 tomos)

Biblioteca Persona y Sociedad

1. J. Nuttin, H. Piéron, F. Buytendijk: *La motivación*
2. Henri Wallon: *Fundamentos dialécticos de la psicología*
3. Jean Piaget: *La construcción de lo real en el niño*
4. S. Rubinstein, H. Wallon: *Problemas de teoría psicológica*
5. J. Itzigsohn, H. Lestani, J. G. Paz, N. Torres: *Estudios sobre psicología y psicoterapia*
6. Paul Fraisse, Richard Meili: *Psicología de las actitudes*
7. S. Lebovici: *La homosexualidad en el niño y en el adolescente*
8. J. Piaget: *Introducción a la psicolingüística*
9. S. Nacht: *La presencia del psicoanalista*

Serie especial

Katharina Dalton: *El síndrome premenstrual*

Colección El molino de papel

José Tcherkaski, Daniel Spiguel: *Toda esta ciudad*

Este libro fue compuesto y armado en LINOTIPIA PONTALTI, Fraga 49/53, se terminó de imprimir en el mes de setiembre de 1967 en Impresiones LA ESTRELLA, Lamadrid 360, Buenos Aires.